الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم
General Secretariat for Fatwa Authorities Worldwide

المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية

المجلد السابع والخمسون

الفتوى المعاصرة وفقه التنزيل

إعداد

إدارة الأبحاث والدراسات الإفتائية
الأمانة العامة لدور وهيئات
الإفتاء في العالم

تقديم

فضيلة الأستاذ الدكتور
شوقي إبراهيم علام

١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م

الطبعة الأولى
رقم الإيداع: ٢٠٨٧١
الترقيم الدولي: ٧_٢٤_٦٩٩٨_٩٧٧_٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، مباركًا عليه، كما يحب ربنا ويرضى، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فمن المصطلحات الفقهية التي ظهرت وأخذت طريقها إلى الانتشار في السنوات الأخيرة مصطلح «فقه التنزيل»، وهو وإن كان مصطلحًا حديثًا لا نجده في دراسات السابقين باعتباره مصطلحًا ولقبًا لمدلول معين؛ إلا أن معناه قد عُرِفَ لديهم، ولا نَعدِم ذكرَه في مؤلفات بعضهم.

من ذلك قول ابن القيم: «والفقه تنزيل المشروع على الواقع»[١]. وقول الشاطبي: «المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها»[٢]. وقوله: «الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين»[٣]. وغيرها.

والفتوى المعاصرة بما أنها إخبار بحكم شرعي في واقعة معاصرة للسائل عنه بدليله؛ فإنها من أهم مقامات تنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها على وقائع المكلَّفين بما يحقق مقاصد الشرع الشريف؛ فإن الأحكام إنما شرعت لمقاصدها. وكما يقول الشاطبي: «الأعمال الشرعية ليست مقصودةً لأنفسها، وإنما قُصِدَ بها أمور أُخَر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»[٤].

وأحكام الشريعة مطلقات وعمومات، وأفعال المكلَّفين مخصَّصة مشخَّصة، وفقه التنزيل يهدف إلى تنزيل العمومات والمطلقات على الأفعال المشخَّصة بما يناسبها، ويحقق مقاصد الشريعة منها، مراعيًا قُصُودَ المكلَّفين وأحوالَهم وما يعتريهم من ضرورات أو شبهات، وناظرًا في المآلات والعواقب، ومنطلقًا من فقه الواقع ومتشوِّفًا ومتوقِّعًا للمستقبل، ومعتبرًا للأعراف، متحقِّقًا من الأولويات، آخذًا بالموازنات، محقِّقًا للمناطات.

وقد صرَّح الشاطبي بأن هذا النوع من الاجتهاد (التنزيلي) لابدَّ منه في كل زمان؛ «إذ لا يمكن حصولُ التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفًا بالمحال»[٥].

---

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد (٥/ ٤٢٢)، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة السابعة والعشرون ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٣/ ٣٣)، بتعليق الشيخ عبدالله دراز، وعناية الأستاذ محمد عبدالله دراز، ط. المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

(٣) المرجع السابق (٣/ ٧٩).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٨٥).

(٥) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٤- ٩٥).

وقال: «ولو فُرِضَ ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزَّل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن»[١].

ومن هنا كان اختيار الكتابة عن «الفتوى المعاصرة وفقه التنزيل» ضمن المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية.

خطة الدراسة:

تتكون هذه الدراسة بعد هذه المقدمة من تمهيد وخمسة فصول وخاتمة:

التمهيد: تعريف الفتوى المعاصرة ومكانتها في الشريعة.

ويشمل مبحثين:

- المبحث الأول: تعريف الفتوى المعاصرة.
- المبحث الثاني: مكانة الفتوى في الشريعة.

الفصل الأول: تعريف فقه التنزيل وتأصيله وأهميته وخصائصه.

ويشمل أربعة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف فقه التنزيل.
- المبحث الثاني: تأصيل فقه التنزيل.
- المبحث الثالث: أهمية فقه التنزيل.
- المبحث الرابع: خصائص فقه التنزيل.

الفصل الثاني: العلاقة بين فقه التنزيل وفقه النص والاجتهاد.

ويشمل مبحثين:

- المبحث الأول: فقه التنزيل وفقه النص.
- المبحث الثاني: فقه التنزيل والاجتهاد.

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٩٣).

الفصل الثالث: ضوابط فقه التنزيل.

ويشمل تسعة مباحث:

- المبحث الأول: تحقيق المناط.

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: التعريف بتحقيق المناط وأقسامه.
- المطلب الثاني: أثر تحقيق المناط في فقه التنزيل.

- المبحث الثاني: اعتبار قصد المكلف.

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: مفهوم اعتبار قصد المكلف وأهميته.
- المطلب الثاني: ضوابط اعتبار قصد المكلف في فقه التنزيل.

- المبحث الثالث: اعتبار الحال.

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: اعتبار الضرورة الشرعية وأثره في فقه التنزيل.
- المطلب الثاني: اعتبار الشبهات وأثره في فقه التنزيل.

- المبحث الرابع: اعتبار المآل.

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: المقصود باعتبار المآل.
- المطلب الثاني: أثر اعتبار المآل في فقه التنزيل.
- المطلب الثالث: فقه التنزيل وقواعد اعتبار المآل.

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: فقه التنزيل وسد الذرائع.

الفرع الثاني: فقه التنزيل والحيل.

- المطلب الثاني: أثر مقاصد الشريعة في فقه التنزيل.
- المبحث الثامن: فقه الأولويات.

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: المقصود بفقه الأولويات.
- المطلب الثاني: أثر فقه الأولويات في فقه التنزيل.
- المبحث التاسع: فقه الموازنات.

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: أهمية فقه الموازنات.
- المطلب الثاني: أثر فقه الموازنات في فقه التنزيل.
- الفصل الرابع: مقامات التنزيل.

ويشمل توطئة وأربعة مباحث:

- المبحث الأول: مقام الإفتاء.
- المبحث الثاني: مقام القضاء.
- المبحث الثالث: مقام الإمامة.
- المبحث الرابع: مقام الإرشاد والنصيحة.

الفصل الخامس: مسالك فقه التنزيل.

ويشمل توطئة وخمسة مباحث:

- المبحث الأول: التأجيل.
- المبحث الثاني: الاستثناء.
- المبحث الثالث: الإيقاف.
- المبحث الرابع: التعديل.
- المبحث الخامس: التغيير.

خاتمة الدراسة.

التمهيد

تعريف الفتوى المعاصرة ومكانتها في الشريعة

ويشمل مبحثين:

- المبحث الأول: تعريف الفتوى المعاصرة.
- المبحث الثاني: مكانة الفتوى في الشريعة.

المبحث الأول

تعريف الفتوى المعاصرة

الفَتْوَى في اللغة مأخوذة من فَتَوَ، وقيل: فَتَيَ، يقال: أفتى الرجلُ في المسألة، واستفتيتُه فيها فأفتاني إفتاءً وفُتًى وفَتْوَى، يعني أجابني. والفتوى اسم، ويقال أيضًا: فُتْيَا وفُتْوَى. وتعني تبيين المشكل من الأحكام. وأصلها من الفَتَى، وهو الشابُّ الحَدَث الذي شبَّ وقوِيَ، فكأنه يُقَوّي ما أشكلَ ببيانه فيشبُّ ويصير فتيًّا قويًّا. والفُتْيَا والفُتْوَى والفَتْوَى: ما أفتى به الفقيه. وتجمع على فَتَاوَى وفَتَاوٍ. والاستفتاء: طلب الفتوى أو الجواب عن الأمر المشكل [١].

ومنه قول الله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾[سورة النساء: ١٢٧]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾[سورة الكهف: ٢٢].

- والإفتاء: مصدر، ويعني التبيين والإظهار.

واصطلاحًا هو: الإخبار بحكم شرعي في واقعة عن دليل لمن سأل عنه من غير إلزام [٢].

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (١٥/ ١٤٧-١٤٨) مادة (فتا)، ط. دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (٢/ ٤٦٢) مادة (فتي)، ط. المكتبة العلمية- بيروت.

(٢) المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية، إعداد إدارة الأبحاث والدراسات الإفتائية بالأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم، بتقديم الدكتور/ شوقي إبراهيم علام مفتي الديار المصرية (١/ ٤٣)، طبع الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م. وراجع في تعريفاته: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان ص(٤) بتخريج محمد ناصر الدين الألباني، ط. المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٠هـ، والفروق للقرافي (٤/ ٨٩)، ط. عالم الكتب- بيروت، بدون تاريخ، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (٣/ ٤٨٣)، ط. عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

ووصف الفتوى بالمعاصرة المقصود به نسبتها إلى زمننا وعصرنا الحديث ووقتنا الحاضر، الذي اختلف كثيرًا عن العصور السابقة، وتعقدت فيه سبل الحياة، وتشابكت، وظهر فيه ما لا يحصى من القضايا والمستجدات؛ نتيجة للتطور المستمر في حياة الناس، وما أفرزته التقنية الحديثة والرقمنة المعاصرة[١]؛ مما كان له أصداؤه الواسعة على صناعة الفتوى، التي باتت تخصصًا وعلمًا مستقلًا؛ فلا يكفي أن يكون المرء فقيهًا لكي يتصدر للإفتاء، بل لابد أن يجمع إلى ذلك علومًا أخرى، أهمها العلم بالواقع ومعطياته المتشعبة والمتداخلة.

ولذلك كان الإفتاء الجماعي المتمثل في المؤسسات الإفتائية هو الخيار الأمثل للإفتاء في هذا العصر، وهو الذي يمثل الفتوى المعاصرة أصدق تمثيل.

ومن هنا يمكننا تعريف الفتوى المعاصرة أو الإفتاء المعاصر بأنه: الإخبار بحكم شرعي في واقعة معاصرة عن دليل لمن سأل عنه من غير إلزام.

* * *

(١) انظر: منهج الفتوى في القضايا الفقهية المعاصرة للدكتور/ هشام يسري العربي، بحث بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل»، المنعقد بجامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية سنة ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٣م (٤/ ٧٩١).

مكانة الفتوى في الشريعة

لا شك أن الفتوى بالمعنى الذي بيناه آنفًا- وهو بيان حكم الله تعالى في النوازل والوقائع، كما يراه الفقيه- ذات شأن عظيم وفضل كبير؛ لأن المفتي مخبر وموقِّع عن الله تعالى، وهو قائم مقام النبي ﷺ في بيان أحكام الشريعة، وهو مقام رفيع، بل هو أرفع المقامات.

قال الإمام النووي: «اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل؛ لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وقائم بفرض الكفاية، ولكنه معرض للخطأ؛ ولهذا قالوا: المفتي موقِّع عن الله تعالى»(١).

وقال الإمام ابن القيم: «وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات؛ فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات؟! فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعدَّ له عدته وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به؛ فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب؟! فقال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ [سورة النساء: ١٢٧]، وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفًا وجلالةً؛ إذ يقول في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [سورة النساء: ١٧٦]، وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسئول غدًا وموقوف بين يدي الله»(٢).

وقال الإمام الشاطبي: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ»(٣).

وفصَّل ذلك بعده بقوله: «فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقِّع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذٌ أمرُه في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي»(٤).

(١) المجموع شرح المهذب (١/ ٧٢) ط. مكتبة الإرشاد- جدة، بدون تاريخ.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٩)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٤٤).

(٤) المرجع السابق (٤/ ٢٤٥- ٢٤٦).

وإذا كان النبي ﷺ أول المبلِّغين للشريعة الخاتمة عن الله تعالى، والمفتون قائمون مقامه عليه الصلاة والسلام؛ فإنهم ورثته في ذلك، كما قال ﷺ: «**إن العلماءَ ورثةُ الأنبياء، إن الأنبياءَ لم يورِّثوا دينارًا ولا درهمًا، إنما وَرَّثوا العلمَ؛ فمن أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بحظٍّ و افرٍ**»[١].

وبقدر تلك المكانة العظيمة للفتوى تكون خطورتها.

ولذلك كان الصحابة رضي الله عنهم والتابعون من بعدهم يتهيبون الفتيا ويتدافعونها، حتى كان أحدهم يود أنْ لو كفاه غيرُه إياها. وكذلك كان التابعون وأتباعهم من بعدهم، والأئمة الأعلام؛ حيث كانت عبارة «لا أدري» معروفة ومتداولة بينهم، ولا يستنكفون أن يقولوها إذا سئلوا عن مسألة لا يعلمون حكمها، أو يرون أنها تحتاج إلى بحث ودراسة[٢].

وقد ورد العديد من النصوص التي تحذر من التجرؤ على الفتيا والتقوُّل على الله بغير علم، منها قولُ الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٣٣]، وقولُه عز وجل: ﴿**وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [سورة النحل: ١١٦-١١٧].

ومنها ما رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: «**أجرؤكم على الفُتيا أجرؤكم على النار**»[٣].

وعنه ﷺ قال: «**مَنْ أُفْتِيَ بفُتيا غيرِ ثَبتٍ فإنما إِثْمُهُ على مَنْ أفتاه**»[٤].

---

(١) رواه أبو داود في سننه: كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، رقم (٣٦٤١)، بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط. دار الفكر، بدون تاريخ، والترمذي في سننه: كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، رقم (٢٦٨٢)، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبدالباقي، وإبراهيم عطوة عوض، ط. مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم (٢٢٣) بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، ط. دار إحياء الكتب العربية- القاهرة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، وابن حبان في صحيحه (١/ ٢٨٩- ٢٩٠) بتحقيق شعيب الأرناؤوط، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

(٢) انظر: منهج الفتوى في القضايا الفقهية المعاصرة، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٤/ ٧٩٢- ٧٩٣).

(٣) رواه الدارمي في مقدمة سننه، باب الفتيا وما فيه من الشدة، رقم (١٥٧) بتحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، ط. دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م عن عبيدالله بن أبي جعفر مرسلا، وذكره العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (١/ ٥١) بتحقيق أحمد القلاش، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ.

(٤) رواه أبو داود في كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، رقم (٣٦٥٧)، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب اجتناب الرأي والقياس، رقم (٥٣)، وأحمد في مسنده (٢/ ٣٢١، ٣٦٥)، ط. مؤسسة قرطبة بالقاهرة، بدون تاريخ، والحاكم في المستدرك على الصحيحين (١/ ١٨٣، رقم ٣٤٩) بتحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، والدارمي في مقدمة سننه، باب الفتيا وما فيه من الشدة، رقم (١٥٩) كلهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وفي الحديث المشهور: «**إنَّ اللهَ لا يقبضُ العلمَ انتزاعًا ينتزعُهُ من الناس، ولكن يقبضُ العلمَ بقَبْضِ العلماء، حتى إذا لم يتركْ عالمًا اتخذ الناسُ رءوسًا جُهَّالا فسُئِلُوا فأفتَوْا بغيرِ علْمٍ فضَلُّوا وأَضَلُّوا**»[(١)].

فكل تلك النصوص وغيرها تدل دلالة واضحة على خطورة الإفتاء في الدين بغير علم ولا بصيرة؛ فالمفتي الذي يتهجَّم على الفتوى دون تحصيل شروطها من الاجتهاد في فهم النص وفي تنزيله- متقوِّلٌ على الله تعالى، ومعرِّضٌ نفسَه لعذابه في الآخرة؛ لتجرؤه على الفتوى في دين الله عز وجل، دون أن يكون أهلًا لها[(٢)].

وإذا كانت الفتوى بصفة عامة بهذه المكانة وتلك الخطورة؛ فإن الفتوى المعاصرة خاصةً أعظمُ مكانةً وأشدُّ خطرًا؛ لتعلقها بوقائع أكثر تشعبًا وأشد تعقيدًا وأعظم أثرًا.

ومن هنا تأتي ضرورة التمسك بالإفتاء الجماعي، المتمثل في المؤسسات الإفتائية.

فإن رأي الجماعة أولى وأقرب إلى الصواب من رأي الفرد، لاسيما مع تشعب العلوم والتخصصات، وتعقد المشكلات؛ مما يتطلب تضافر جهود المفتين في سبيل الوصول إلى الحق فيها.

والإفتاء الجماعي يعمل على توحيد الأمة وتقليل رقعة الخلاف بينها، خاصة في قضايا الشأن العام، ويقلل من الفتاوى الشاذة وافتئات غير المتخصصين وغير المؤهلين واقتحامهم مجال الإفتاء دون أهلية؛ مما يتسبب في بلبلة أفكار الناس وحيرتهم، وظهور اتجاهات موازية في الإفتاء تعمل على زعزعة الأمن والأمان في المجتمعات.

ولا شك أن الإفتاء الجماعي بما يشمله من تضافر الجهود لدى المؤسسة الإفتائية، وصدورها عن منهجية واحدة وآليات متفق عليها، وبما تملكه من أدوات تؤهلها للعملية الإفتائية، وبما يتضمنه ذلك من تفاعل وتشاور بين المفتين والباحثين والخبراء- لا شك أنه الأنسب لهذا العصر بمستجداته ووقائعه المعقدة والمتشابكة.

والإفتاء الجماعي أو الاجتهاد الجماعي[(٣)] مشروع، بل كان هو الخيار الأفضل للمفتين منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم، وبخاصة في قضايا الشأن العام، فقد كان الخليفة الأول أبو بكر الصديق

---

(١) رواه البخاري في العلم، باب كيف يقبض العلم، رقم (١٠٠) وفي الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس، رقم (٧٣٠٧) بعناية محمد زهير بن ناصر الناصر، ط. دار طوق النجاة- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، ومسلم في العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، رقم (٢٦٧٣) بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعًا، واللفظ لمسلم.

(٢) راجع: منهج الفتوى في القضايا الفقهية المعاصرة، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٤/ ٧٩٥).

(٣) الاجتهاد الجماعي هو: اتفاق جماعة من المجتهدين على حكم شرعي في مسألة بعد التشاور والبحث. راجع: الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر للدكتور/ شعبان محمد إسماعيل، بحث بمؤتمر «الفتوى وضوابطها» الذي نظمه المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة سنة ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م ص(١٧-١٨)، وكذلك: الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر للدكتور/ وهبه الزحيلي، بحث بمؤتمر «الفتوى وضوابطها» نفسه ص(٦-٧)، والاجتهاد الجماعي للدكتور/ أحمد الريسوني، بحث بالمؤتمر نفسه ص(٣)، والاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر للدكتور/ صالح بن حميد، بالمؤتمر نفسه كذلك ص(١٢-١٧)، وراجع أيضًا: منهج الفتوى في القضايا الفقهية المعاصرة، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٤/ ٨٠٧).

رضي الله عنه إذا لم يجد في القضية كتابًا ولا سنةً يدعو رءوس المسلمين وعلماءهم فيستشيرهم، فإذا اجتمع رأيُهم على أمر قضى به[١].

وهكذا كان يفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه أيضًا؛ حيث كان يطلب حكم ما يستجد في الكتاب والسنة، فإذا لم يجد ووجد قضاءً لأبي بكر فيه أخذ به؛ وإلا جمع رءوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به[٢].

وكان هذا هو صنيع أكثر الصحابة، كما قال المسيب بن رافع: «كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أثرٌ اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا»[٣].

وهذا الاتجاه الجماعي في الإفتاء دلَّ عليه الحديث المروي عن النبي ﷺ حينما سأله علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله: الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن، ولم تمضِ فيه منك سُنَّةٌ، قال: «**اجْمَعُوا له العَالِمِينَ- أو قال: العَابِدِينَ- مِنَ المُؤمِنِينَ فَاجْعَلُوهُ شُورَى بَيْنَكُمْ، وَلَا تَقْضُوا فِيه بِرَأْيٍ وَاحِدٍ**»[٤].

وأصل الشورى في المهمات مشروع ومأمور به في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩]، وقوله سبحانه واصفًا المؤمنين الصادقين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الشورى: ٣٨].

والوقائع العملية في حياة النبي ﷺ تشهد بتطبيقه لمبدأ الشورى في العديد من المواقف والوقائع والأمور[٥]، وقد بسطناها في غير هذا الموضع.

* * *

(١) انظر: سنن الدارمي: المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، رقم (١٦١)، والسنن الكبرى للبيهقي (١٠/ ١١٤) بتحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط. مكتبة دار الباز بمكة المكرمة سنة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(٢) انظر: تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا (٥/ ١٩٥- ١٩٦) الطبعة الثانية ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

(٣) رواه الدارمي في مقدمة سننه، باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، رقم (١١٥).

(٤) رواه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٨٥٢- ٨٥٣، رقم ١٦١١، ١٦١٢) بتحقيق أبي الأشبال الزهيري، ط. دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/ ٤٧٦، رقم ٥١٩، ٢/ ٣٩١، رقم ١١٥٤) بتحقيق عادل يوسف العزازي، ط. دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، وعزاه الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ١٧٨) ط. دار الكتاب العربي- بيروت/ دار الريان للتراث- القاهرة ١٤٠٧هـ للطبراني في الأوسط، وقال: «رجاله موثقون من أهل الصحيح». وضعفه غيره، لكن- كما يقول الشيخ علي حسب الله بحق- معناه صحيح؛ لأنه دعوة إلى الشورى في مهام الأمور، يؤيدها حث القرآن الكريم على ذلك، وعمل الرسول ﷺ وعمل أصحابه من بعده. انظر: أصول التشريع الإسلامي ص(٩٣- ٩٤) ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، الطبعة السابعة ١٩٩٧م.

(٥) راجع: الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر للدكتور/ شعبان إسماعيل ص(٣٤- ٣٦)، وراجع أيضًا: منهج الفتوى في القضايا الفقهية المعاصرة بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٤/ ٨١٢- ٨١٣).

الفصل الأول

تعريف فقه التنزيل وتأصيله وأهميته وخصائصه

ويشمل أربعة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف فقه التنزيل.
- المبحث الثاني: تأصيل فقه التنزيل.
- المبحث الثالث: أهمية فقه التنزيل.
- المبحث الرابع: خصائص فقه التنزيل.

المبحث الأول

تعريف فقه التنزيل

فقه التنزيل مصطلح جديد، لم يظهر إلا في السنوات الأخيرة. ولكي نستجلي حقيقته نعرِّفه من حيثيتين:

الحيثية الأولى: باعتباره مركبًا إضافيًّا، يتكون من كلمتين: «فقه»، و«تنزيل».

والحيثية الثانية: باعتباره عَلَمًا على مدلول معين ولقبًا له.

وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف فقه التنزيل باعتباره مركبًا إضافيًّا:

الفقه في اللغة: يعني العلم بالشيء والفهم له والفطنة. يُقَال: فَقِهَ الرجلُ يَفْقَهُ فَهُوَ فَقِيهٌ، وفَقِهَ فُلانٌ عَنِي مَا بيَّنْتُ لَهُ، يَفْقَهُ فِقْهًا: إذا فَهِمَه. أَمَّا فَقُهَ الرجلُ، بِضَم الْقَاف، فَإِنَّمَا يُستعملُ فِي النّعت. يُقَال: رجل فَقِيهٌ، وَقد فَقُهَ يَفْقُهُ فَقَاهَةً: إذا صَار فَقِيهًا، والفَقِيه: العَالِم، وكل عالمٍ بشيءٍ فَهُوَ فَقِيهٌ. وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم[1].

واصطلاحًا: تطور مفهوم الفقه؛ حيث كان يطلق قديمًا على علوم الدين بصفة عامة، وما يعرف به آفات النفوس ومفسدات الأعمال، ولعل هذا واضح في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [سورة التوبة: ١٢٢]، وفي دعوة النبي ﷺ لابن عباس بقوله: «اللهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّين»[2].

(١) راجع: تهذيب اللغة للأزهري (٥/ ٤٠٤- ٤٠٥) مادة (فقه)، بتحقيق د/ عبدالله درويش، وعبدالسلام هارون، ومحمد علي النجار وآخرين، ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ولسان العرب (١٣/ ٥٢٢- ٥٢٣) مادة (فقه)، والقاموس المحيط للفيروزآبادي (٤/ ٢٨٤) باب الهاء، فصل الفاء، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م (مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية سنة ١٣٠٢هـ).

(٢) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، رقم (١٤٣).

وعلى هذا جاء تعريف الإمام أبي حنيفة للفقه بأنه «معرفة النفس ما لها وما عليها»[١]. وهو يشمل جميع علوم الدين والشريعة من الأحكام والعقائد والأخلاق.

ثم خصص مصطلح الفقه بما يتعلق بالأحكام دون غيرها، حيث عُرِّف بأنه: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[٢]. وهذا هو ما استقر عليه تعريف الفقه.

أما التنزيل فهو في اللغة: مصدر للفعل المضعف نَزَّلَ، ومادة (نَزَلَ) تدور حول معنى الهبوط والإسقاط من علو إلى سفل، وتعني أيضًا الترتيب، والحلول، بمعنى إحلال الشيء محله وإقامته مقامه. والفعل نَزَلَ يتعدَّى بالحرف وبالهمزة وبالتضعيف، فيقال: نَزَلْتُ بِهِ، وأَنْزَلْتُهُ، ونَزَّلْتُهُ.

وفرقوا بين الإنزال والتنزيل والتنزُّل، فقالوا: الإنزال يكون دفعيًّا، أما التنزيل فتدريجي، وأما التنزُّل فيعني النزول في مهلة.

واسْتَنْزَلَه: طَلَبَ النُّزولَ إليه، واسْتُنزِلَ فلانٌ: حُطَّ عن مرتبته. والنازلة: الشدة من شدائد الدهر تنزل بالناس[٣].

وورد لفظ التنزيل في القرآن الكريم مرات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ١٠٦]، وقوله سبحانه: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا﴾ [سورة الفرقان: ٢٥].

وواضح أن إطلاق القرآن الكريم للتنزيل جاء بمعناه اللغوي؛ فالقرآن الكريم نُزِّلَ تدريجيًّا منجَّمًا على المناسبات والوقائع، وتنزيل الملائكة أيضًا لم يكن دفعيًّا، وإنما كان منجَّمًا كذلك، وهو أيضًا هبوط من علو إلى سفل.

---

(١) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبدالعزيز البخاري (١/ ٥)، مصورة عن طبعة شركة الصحافة العثمانية بإسطنبول، ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م.

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (١/ ٢٨)، بتحقيق الدكتور/ شعبان محمد إسماعيل، ط. مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ص(٥٠)، بتحقيق د. محمد حسن هيتو، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، والتعريفات للجرجاني ص(١٦٨)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة للشيخ زكريا الأنصاري ص(٦٧)، بتحقيق د/ مازن المبارك، ط. دار الفكر المعاصر- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، وأيضًا: علم أصول الفقه للشيخ أحمد إبراهيم بك ص(١٦٧)، ط. دار الأنصار بالقاهرة، بدون تاريخ، وعلم أصول الفقه للشيخ عبدالوهاب خلاف ص(١١)، ط. دار القلم بالكويت، الطبعة الثامنة، وأصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص(٦)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة بدون تاريخ.

(٣) راجع: لسان العرب (١١/ ٦٥٦- ٦٥٩) مادة (نزل)، والمصباح المنير (٢/ ٦٠٠) مادة (نزل)، وتاج العروس من جواهر القاموس للزَّبيدي (٣٠/ ٤٧٨- ٤٨٦) مادة (نزل)، ط. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، بتحقيق جماعة من المختصين، ما بين سنتي ١٩٦٥، و٢٠٠١م.

وفي السنة النبوية ورد لفظ التنزيل في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه من حديث بريدة عن النبي ﷺ، وفيه: «وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ، فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ؛ فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ؛ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا»[(١)].

فمعنى (تنزلهم على حكم الله) أي: تحملهم عليه وتقضي بينهم به. والنهي عن إنزالهم على حكم الله محمول على الاحتياط، ومعلل بأنه لا يدري موافقة اجتهاده لحكم الله، مع احتمال نزول الوحي على خلاف ما يقضي به، وهذا منتفٍ بعد وفاة النبي ﷺ[(٢)].

واصطلاحًا: نجد أن لفظ التنزيل أطلق على عدة معان باختلاف العلم الذي يستعمل فيه من علوم الشريعة؛ **ففي علوم القرآن الكريم** يُراد بالتنزيل تنزيل القرآن الكريم، بمعنى نزوله منجَّمًا. وورد في التعريفات للجرجاني: «التنزيل: ظهور القرآن بحسب الاحتياج بواسطة جبريل على قلب النبي ﷺ»[(٣)].

وقد يطلق التنزيل على القرآن الكريم نفسه؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الشعراء: ١٩٢]. كما أن المعنى اللغوي يصدق عليه كما سبق[(٤)].

وعند الفقهاء يقصد به إحلال شخص محل غيره[(٥)].

ومن عباراتهم في المواريث: «إحلال ذوي الأرحام محل من أدلى بهم إلى الميت، واستحقاقهم ميراثه»[(٦)].

وفي تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي: «التنزيل: هو أن ينزّل شخص شخصًا آخر غير وارث فيه منزلة وارثه»[(٧)].

(١) رواه مسلم في الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، رقم (١٧٣١).

(٢) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٢/ ٤٠)، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ. وأيضًا: فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر» للدكتور/ محمد منصوري، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، المنعقد بجامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي- الجزائر في ربيع الأول ١٤٤١هـ/ نوفمبر ٢٠١٩م (١/ ١٠٥).

(٣) التعريفات ص(٦٨).

(٤) وراجع: فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١٠٥).

(٥) انظر: فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١٠٥- ١٠٦).

(٦) معجم لغة الفقهاء للدكتور/ محمد رواس قلعه جي ص(١٢٨)، ط. دار النفائس- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

(٧) تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي للدكتور/ عبدالله معصر ص(٤٧)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

وفي معجم لغة الفقهاء: «إحلال الشيء محل غيره»[١].

أما الأصوليون وبعض الفقهاء فكثيرًا ما يطلقون التنزيل ويريدون به حمل أمر على آخر، أو إلحاقه به[٢].

ومن ذلك: قول إمام الحرمين: «كتنزيل نبيذ الزبيب منزلة نبيذ التمر»[٣]، أي: حمله عليه.

وقوله: «فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد، مع العلم بأن في كتاب الله تعالى النفي والإثبات، والأمر والزجر، والأحكام المتغايرة- فقد ادعى أمرًا عظيمًا»[٤].

وقول الإمام الغزالي: «والقاضي مع مصيره إلى التعارض نقل الاتفاق عن العلماء على تنزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم. أما إذا اختلف الحكم كالظهار، والقتل فقال قوم: يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل، كما لو اتحدت الواقعة»[٥].

وقول الآمدي: «... فنقل عن الشافعي رضي الله عنه تنزيل المطلق على المقيد في هذه الصورة»[٦].

وقول ابن القيم: «... ولا بعد في تنزيل الإتلاف المعنوي منزلة الإتلاف الحسي، إذ كلاهما يحول بين المالك وبين الانتفاع بملكه»[٧].

وقول الزركشي: «إذا دارت الحادثة بين تنزيلها على القضاء أو على الفتوى فعندنا تنزيلها على القضاء أولى»[٨]، أي: إلحاقها بباب القضاء أولى من إلحاقها بباب الفتوى.

وقد يطلقون التنزيل ويعنون به تطبيق قاعدة كلية على جزئياتها.

ومن ذلك قول السبكي: «وأن خاصية المفتي تنزيل الفقه الكلي على الموضع الجزئي، وذلك يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته»[٩].

(١) معجم لغة الفقهاء ص(١٢٨).

(٢) انظر: فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١٠٥- ١٠٦).

(٣) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني (٢/ ٧٨٥)، بتحقيق الدكتور/ عبدالعظيم الديب، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

(٤) المرجع السابق (١/ ٤٣٥).

(٥) المستصفى ص(٢٦٢)، بتحقيق محمد عبدالسلام عبدالشافي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٥)، بتعليق عبدالرزاق عفيفي، ط. المكتب الإسلامي- دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

(٧) زاد المعاد في هدي خير العباد (٥/ ٣٦).

(٨) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٥٤).

(٩) فتاوى السبكي (٢/ ١٢٣)، ط. دار المعارف.

ووجدت نصوص لعدد من الفقهاء والأصوليين يطلقون لفظ التنزيل فيها على معنى «إيقاع الأحكام الشرعية على محالها وفق مراد الله بشرعه من خلقه»[١].

من ذلك: قول ابن القيم: «والفقه تنزيل المشروع على الواقع»[٢].

وقول الزركشي وهو يتحدث عن مسألة تقليد مذاهب أعيان الصحابة: «فلهذه الغوائل حجرنا على العامي أن يتعلق بمذهب الصحابي. ثم وراء ذلك غائلة هائلة، وهي أنه يمكن أن الواقعة التي وقعت له هي الواقعة التي أفتى فيها الصحابي ويكون غلطًا؛ لأن تنزيل الوقائع على الوقائع من أدق وجوه الفقه وأكثرها للغلط»[٣].

وقول الشاطبي: «المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها»[٤].

وقوله في موضع آخر: «الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين»[٥].

وقوله في موضع ثالث: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن»[٦]، وإن كان هنا استعمل الفعل، لا المصدر.

وقال ابن نجيم: «ذكر الأُبِّيُّ من القضاء في شرح مسلم، الفرق بين علم القضاء وفقه القضاء، فرق ما بين الأخص والأعم، ففقه القضاء أعم؛ لأنه العلم بالأحكام الكلية، وعلم القضاء الفقه بالأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة»[٧].

وهذا المعنى هو المقصود بفقه التنزيل باعتباره عَلَمًا- كما سيأتي.

ومما تنبغي الإشارة إليه أن هناك مصطلحاتٍ يطلقها بعض الباحثين على التنزيل، منها: التطبيق، والإجراء، والإيقاع، والإعمال[٨]. وإن كان التعبير بالتنزيل هو الأكثر انتشارًا، والأدق تعبيرًا.

---

(١) فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا للدكتور/ محماد محمد رفيع، بحث بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٥).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٥/ ٤٢٢).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٣٣٩).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٣/ ٣٣).

(٥) المرجع السابق (٣/ ٧٩).

(٦) المرجع السابق (٤/ ٩٣).

(٧) الأشباه والنظائر ص(٣٣٦)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

(٨) انظر: فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٥).

المطلب الثاني: تعريف فقه التنزيل باعتباره عَلَمًا ولقبًا على مدلول معين:

فقه التنزيل باعتباره عَلَمًا ولقبًا على مدلول معين مصطلح حديث لا نجد له تعريفًا لدى القدماء، وإن كان معناه قد عُرِفَ لديهم، وأطلقوا عليه مصطلح التنزيل- كما سبق.

وقد ذكرنا آنفًا قول ابن القيم: «والفقه تنزيل المشروع على الواقع»[١]. وقول الشاطبي: «المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها»[٢]. وقوله: «الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين»[٣]. وغيرها.

أما تعريف فقه التنزيل باعتباره عَلَمًا ولقبًا فقد عرفه الباحثون المعاصرون بمجموعة من التعريفات، نذكر أهمها فيما يلي:

عرَّفه الدكتور/ فريد الأنصاري بأنه «توقيع الحكم الشرعي المستفاد بالنص، أو بالاستنباط، بتحقيق مناطه على العموم أو على الخصوص»[٤].

وعرَّفه الدكتور/ رشيد بنكيران بقوله: «ضرب من الاجتهاد في تحقيق مقاصد الشريعة باعتبار مآل الأحكام وفق ما يقتضيه فقه الواقع»[٥].

وقالت الدكتورة/ جميلة تِلْوِت: «فقه التنزيل هو: العلم بالحكم وواقعه، وإيقاعه بتدرج في مرتبته التي يستحقها، مراعيًا مآله مستحضرًا مقاصده»[٦].

وعرَّفه الدكتور/ فريد شكري بأنه «العلم بإيقاع الحكم الشرعي في الموضع اللائق على الوجه اللائق»[٧].

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد (٥/ ٤٢٢).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٣/ ٣٣).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٧٩).

(٤) المصطلح الأصولي عند الشاطبي للدكتور/ فريد الأنصاري ص(٢٩٧)، ط. مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

(٥) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية للدكتورة/ جميلة حسن تِلْوِت ص(٤٥)، ضمن سلسلة كتاب الأمة التي تصدر عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية بقطر، العدد (١٤٦) ذو القعدة ١٤٣٢هـ- نقلا عن: فقه التنزيل وتطبيقاته عند المالكية للدكتور/ بشير بنكيران ص(٣٠).

(٦) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٥٠).

(٧) المفتي وفقه التنزيل للدكتور/ فريد شكري، بحث بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل»، المنعقد بجامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية سنة ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٣م (٣/ ٤٨٨).

وقالت الدكتورة/ وسية خلفي: «فقه التنزيل هو الفهم العميق لكيفية تطبيق الأحكام الشرعية بما يحقق مقصود الشارع»[١].

وعرَّفه الدكتور/ محماد رفيع بأنه «فهم التفاصيل الدقيقة وفق الخطوات المنهجية المقررة لتعيين المحل الذي يتنزل عليه الحكم وفق مقاصد الشارع»[٢].

وعرَّفه غيرهم بأنه «إعمال العقل من ذي ملكة راسخة متخصصة في إجراء حكم الشرع الثابت بمدركه على وقائع فردية وجماعية، وأوضاع واقعة أو متوقعة، تحقيقًا لمقاصد الشارع وتبصرًا بمآلات تنزيل أحكامه»[٣].

وكل تعريف من تلك التعريفات يجلّي لنا جانبًا من جوانب حقيقة فقه التنزيل، وإن لم يخلُ أغلبها من بعض المآخذ، وهي جهد مشكور ومقدَّر على أية حال؛ إذ مهَّدت الطريق لتعريف فقه التنزيل وتجلية حقيقته.

والذي نراه أولى أن نقول: فقه التنزيل هو العلم بكيفية تطبيق الأحكام الشرعية على الوقائع بما يحقق مقاصد الشارع.

* * *

(١) فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه للدكتورة/ وسيلة خلفي ص(٩٤)، ط. دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

(٢) فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٥).

(٣) فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات للدكتور/ بشير مولود جحيش، بحث بمجلة المعيار الصادرة عن كلية أصول الدين بجامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة- الجزائر، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٠).

المبحث الثاني

تأصيل فقه التنزيل

إذا كان فقه التنزيل- كما سبق- هو المختص بتحقيق مقاصد الشريعة، من خلال تطبيق الأحكام على الوقائع وفق ضوابط معينة تراعي الحال والمآل؛ فإنه داخل- ولا شك- ضمن البيان النبوي الشريف لوحي الله تعالى وآخر رسالاته بمقتضى قوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة النحل: ٤٤].

ومن المقرر أن إرسال الله تعالى للرسل والأنبياء عليهم السلام إنما كان لتبليغ ما نُزِّلَ إليهم، وأنهم جميعًا قد قاموا بتبليغ رسالات الله، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [سورة النساء: ١٦٥]. وهذا التبليغ كان بناءً على أحوال المخاطبين وخصوصية زمانهم ومكانهم وظروفهم، وهذا هو مقتضى التنزيل(١).

كما أن الاجتهاد الذي جعله الله أصلًا شرعيًّا يواكب به الناس مستجدات حياتهم ومتغيرات الزمان والمكان نوعان: اجتهاد في استنباط الحكم، واجتهاد في تنزيل الحكم(٢).

وقد اعتبر الإمام الشاطبي أن الاجتهاد في تنزيل الحكم، والذي يُطلِق عليه الاجتهادَ المتعلق بتحقيق المناط لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، وهو مما لا خلاف بين الأمة في قبوله(٣).

ويمكننا القول: إن كل ما يؤصل لتحقيق المناط، ومراعاة مقاصد الشريعة، واعتبار المآلات، وسد الذرائع، والاستحسان، ومراعاة العرف والعادة، ورعاية الأولويات، وأهمية الموازنات، كل ذلك وغيره يشهد ويؤصل لفقه التنزيل؛ لأنها الأسس والضوابط التي يقوم عليها فقه التنزيل(٤).

من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٨].

(١) انظر: فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٦).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٨٩- ٩٠).

(٤) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» للدكتور/ أحمد مرعي حسن المعماري ص(٥٢)، ط. مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٥م.

قال ابن كثير في تفسيره: «يقول الله تعالى ناهيًا لرسوله ﷺ والمؤمنين عن سب آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحة، إلا أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها، وهي مقابلة المشركين بسبِّ إله المؤمنين، وهو الله لا إله إلا هو، كما قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في هذه الآية: «قالوا: يا محمد لتنتهينَّ عن سبك آلهتنا، أو لنهجونَّ ربك، فنهاهم الله أن يسبوا أوثانهم فيسبوا الله عدوًا بغير علم»»(١).

وقال أبو بكر بن العربي: «فمنع الله تعالى في كتابه أحدًا أن يفعل فعلًا جائزًا يؤدي إلى محظور»(٢).

ومن ذلك أيضًا: قوله عز وجل: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١٠٤].

قال القرطبي: «قال ابن عباس: كان المسلمون يقولون للنبي ﷺ: راعنا، على جهة الطلب والرغبة -من المراعاة- أي التفت إلينا، وكان هذا بلسان اليهود سبًّا، أي: اسمع لا سمعت، فاغتنموها وقالوا: كنا نسُبُّه سرًّا فالآن نسُبُّه جهرًا، فكانوا يخاطبون بها النبي ﷺ ويضحكون فيما بينهم، فسمعها سعد بن معاذ وكان يعرف لغتهم، فقال لليهود: عليكم لعنة الله! لئن سمعتُها من رجل منكم يقولها للنبي ﷺ لأضربنَّ عنقه، فقالوا: أوَلستم تقولونها؟ فنزلت الآية، ونُهُوا عنها؛ لئلا تقتدي بها اليهود في اللفظ وتقصد المعنى الفاسد فيه»(٣).

ومنه أيضًا: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ١١٠].

روى ابن جرير الطبري في تفسيره بسنده إلى عبدالله بن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ [الإسراء: ١١٠] قال: «نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُخْتَفٍ بِمَكَّةَ، فَكَانَ إِذَا صَلَّى بِأَصْحَابِهِ رَفَعَ الصَّوْتَ بِالْقُرْآنِ، فَإِذَا سَمِعَهُ الْمُشْرِكُونَ سَبُّوا الْقُرْآنَ وَمَنْ أَنْزَلَهُ، وَمَنْ جَاءَ بِهِ، فَقَالَ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ [الإسراء: ١١٠] أَيْ بِقِرَاءَتِكَ، فَيَسْمَعُ الْمُشْرِكُونَ، فَيَسُبُّوا الْقُرْآنَ، ﴿وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ [الإسراء: ١١٠] عَنْ أَصْحَابِكَ، فَلَا تُسْمِعُهُمْ، ﴿وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠]»(٤).

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/ ٣١٤)، بتحقيق سامي بن محمد السلامة، ط. دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٢) أحكام القرآن (٢/ ٢٦٥) بتحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٥٧)، بتحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط. دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

(٤) تفسير الطبري (١٥/ ١٣١)، بتحقيق د/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، ط. دار هجر بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

والأدلة على ذلك كثيرة.

ومما يؤصل لفقه التنزيل أيضًا ما لفت إليه القرآن الكريم من مراعاة الاقتضاءات الخاصة بكل إنسان، وذلك في قوله عز وجل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [سورة التغابن: ١٦][(١)].

وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [سورة إبراهيم: ٤]. والنصوص في هذا أكثر من أن تحصى.

أيضًا الوقائع الكثيرة التي راعى فيها النبي ﷺ أحوال الناس، وقد قالت السيدة عائشة رضي الله عنها: «**إِنْ كانَ رسولُ الله ﷺ لَيَدَعَ العملَ وهو يحبُّ أنْ يعملَ بِهِ خشيةَ أنْ يَعملَ بِهِ الناسُ فيُفرَضُ عليهم**»[(٢)].

وهذا من مراعاته ﷺ لأمته وأحوال الناس وخصوصيات واقعهم.

ومن أمثلة ذلك: تركه ﷺ للجماعة في صلاة التراويح في رمضان، وتركه للتطويل في الصلاة عند سماع بكاء الصبي رحمةً بأمه، وتركه ﷺ الأمر بالسواك، وغير ذلك[(٣)].

ونلحظ فقه التنزيل أيضًا في إجابات النبي ﷺ المتعددة لمن طلب وصيته؛ فعن أبي ذر رضي الله عنه قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ أَوْصِنِي. قَالَ: «**اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَ أَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ**»[(٤)].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه «أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: أَوْصِنِي، قَالَ: **لَا تَغْضَبْ**، فَرَدَّدَ مِرَارًا قَالَ: **لَا تَغْضَبْ**»[(٥)].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أيضًا «أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمِلْتُهُ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ. قَالَ: **تَعْبُدُ اللهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّي الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ**. قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا. فَلَمَّا وَلَّى، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: **مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا**»[(٦)].

(١) انظر: فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٧).

(٢) رواه البخاري في أبواب التهجد، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب، رقم (١١٢٨)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الضحى، رقم (٧١٨).

(٣) انظر: فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٧).

(٤) رواه الترمذي في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرة الناس، رقم (١٩٨٧)، وأحمد (٥/ ١٥٨)، واللفظ له.

(٥) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، رقم (٦١١٦).

(٦) رواه البخاري في الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم (١٣٩٧)، ومسلم في الإيمان، باب بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة وأن من تمسك بما أمر به دخل الجنة، رقم (١٤).

وعن عبدالله بن بُسْر رضي الله عنه «أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ شَرَائِعَ الإِسْلَامِ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ، فَأَخْبِرْنِي بِشَيْءٍ أَتَشَبَّثُ بِهِ، قَالَ: **لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ**»(١).

وعن سفيان بن عبدالله الثقفي رضي الله عنه قال: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! قُلْ لِي فِي الإِسْلَامِ قَوْلًا، لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ (وَفِي رواية: غَيْرَكَ) قَالَ: **قُلْ آمَنْتُ بالله فاستقم**»(٢).

وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا النَّجَاةُ؟ قَالَ: **امْلِكْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ، وَلْيَسَعْكَ بَيْتُكَ، وَ ابْكِ عَلَى خَطِيئَتِكَ**»(٣).

وهذا التنوع في الإجابات والوصايا مراعاةٌ لمقتضى خصوصيات المناط في كل شخص(٤). وهذا عين فقه التنزيل.

ونلحظه كذلك في قبول النبي ﷺ التصدق بجميع المال من أبي بكر الصديق رضي الله عنه، في حين وَجَّهَ غيره باستبقاء بعض ماله، فقد روى أبو داود والترمذي وغيرهما عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا أَنْ نَتَصَدَّقَ، فَوَافَقَ ذَلِكَ مَالًا عِنْدِي، فَقُلْتُ: الْيَوْمَ أَسْبِقُ أَبَا بَكْرٍ إِنْ سَبَقْتُهُ يَوْمًا، فَجِئْتُ بِنِصْفِ مَالِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**مَا أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ**؟»، قُلْتُ: مِثْلَهُ، قَالَ: وَأَتَى أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِكُلِّ مَا عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**مَا أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ**؟» قَالَ: أَبْقَيْتُ لَهُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، قُلْتُ: لَا أُسَابِقُكَ إِلَى شَيْءٍ أَبَدًا»(٥).

وفي صحيح البخاري في قصة كعب بن مالك رضي الله عنه قال: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ مِنْ تَوْبَتِي أَنْ أَنْخَلِعَ مِنْ مَالِي صَدَقَةً إِلَى اللهِ وَإِلَى رَسُولِهِ ﷺ، قَالَ: «**أَمْسِكْ عَلَيْكَ بَعْضَ مَالِكَ؛ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ**»، قُلْتُ: فَإِنِّي أُمْسِكُ سَهْمِي الَّذِي بِخَيْبَرَ»(٦).

فقد كان عليه الصلاة والسلام يعرف أصحابه وخصائص نفوسهم وما يناسب كلًّا منهم، وهذا عين فقه التنزيل(٧).

(١) رواه الترمذي في أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل الذكر، رقم (٣٣٧٥)، وابن ماجه في الأدب، باب فضل الذكر، رقم (٣٧٩٣).

(٢) رواه مسلم في الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام، رقم (٣٨).

(٣) رواه الترمذي في أبواب الزهد، باب ما جاء في حفظ اللسان، رقم (٢٤٠٦)، وأحمد (٥/ ٢٥٩).

(٤) انظر: فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٧).

(٥) رواه أبو داود في سننه: كتاب الزكاة، باب في الرخصة في ذلك (أي أن يخرج الرجل من ماله)، رقم (١٦٧٨)، والترمذي في سننه: أبواب المناقب، رقم (٣٦٧٥)، وقال: حسن صحيح.

(٦) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الوصايا، باب إذا تصدق أو أوقف بعض ماله أو بعض رقيقه أو دوابه فهو جائز، رقم (٢٧٥٧).

(٧) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٥٩- ٦٠).

ومنه كذلك قول النبي ﷺ لأبي ذر الغِفَاري رضي الله عنه: «**يَا أَبَا ذَرٍّ! إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا، وَ إِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي، لَا تَأَمَّرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ، وَلَا تَوَلَّيَنَّ مالَ يتيم**»[(١)]. وذلك رغم حث النبي ﷺ الثابت على كفالة اليتيم، في مثل قوله ﷺ: «**أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الجَنَّةِ هَكَذا**»، وقال بإصبعيه السَّبَّابَةِ وَالوُسْطَى[(٢)].

فالتنزيل هو التطابق الكامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه[(٣)].

ونجد هذا أيضًا من فعل الصحابة رضي الله عنهم، ومنه ما كان من عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عدد من القضايا[(٤)]، وهو الذي قال فيه النبي ﷺ: «**لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ فَإِنَّهُ عُمَرُ**»[(٥)].

من ذلك: قضية سهم المؤلفة قلوبهم؛ حيث اجتهد عمر رضي الله عنه، ورأى أن العلة التي من أجلها شرع الحكم ارتفعت؛ فلزم ارتفاع الحكم، فقال لعيينة بن حصن والأقرع بن حابس: «إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يَتَأَلَّفُكُمَا وَالْإِسْلَامُ يَوْمَئِذٍ ذَلِيلٌ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ فَاذْهَبَا، فَأَجْهِدَا جَهْدَكُمَا، لَا أَرْعَى الله عَلَيْكُمَا إِنْ رَعَيْتُمَا»[(٦)].

ومن ذلك: رأيه في الأراضي المفتوحة، وكان رسول الله ﷺ قد قسم أرض خيبر بين الفاتحين، فلما فتحت أراضي العراق والشام ومصر طلب الفاتحون قسم الأرض بينهم، لكن عمر رضي الله عنه اجتهد في المسألة، واستشار الصحابة واستحضر مآل الحكم، ووازن بين المصالح، وقرر إبقاء الأراضي بأيدي أصحابها بخراج معلوم كل سنة[(٧)].

(١) رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم (١٨٢٦). وقوله: «تَأَمَّرَنَّ»، و«تَوَلَّيَنَّ» بحذف إحدى التاءين فيهما تخفيفًا.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيمًا، رقم (٦٠٠٥).

(٣) فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٦).

(٤) انظر: فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٧-١٠٨).

(٥) رواه البخاري في فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رقم (٣٦٨٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ورواه مسلم في فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله عنه، رقم (٢٣٩٨) من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها. واللفظ للبخاري.

(٦) رواه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب قسم الصدقات، باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام، والاستغناء عن التألف عليه، (٧/ ٣٢) رقم (١٣١٨٩).

(٧) راجع: الخراج لأبي يوسف ص(٣٤، وما بعدها)، ط. المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، بتحقيق طه عبدالرءوف سعد، وسعد حسن محمد، بدون تاريخ، وراجع كذلك: منهج عمر بن الخطاب في التشريع للدكتور/ محمد بلتاجي ص(١٣١- ١٣٦)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ.

وكان هذا سببًا في توفير مورد مالي حيوي مهم لبيت المال، ينفق منه على مصالح الدولة، ويوفر به الضمان الاجتماعي لمن يستحقه.

ومن ذلك أيضًا: إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثًا، وقد كان على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر الصديق وسنتين من خلافة عمر يحتسب طلقة واحدة؛ فراعى عمر مقتضيات الواقع، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً، فقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ؛ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ! فأمضاه عليهم»[1].

فهذا أيضًا مراعاة لمقتضيات الحال والمآل، وتحقيقًا لمقاصد الشريعة في ذلك.

والوقائع الدالة على مراعاة ذلك متكاثرة، وفيما ذكر الكفاية.

* * *

(١) رواه مسلم في الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم (١٤٧٢).

أهمية فقه التنزيل

فقه التنزيل- كما سبقت الإشارة- هو أحد نوعي الاجتهاد، الذي جعله الله تعالى أصلًا شرعيًّا يواكب به الناس مستجدات حياتهم ومتغيرات زمانهم ومكانهم؛ بما أن الشريعة الإسلامية هي الشريعة الخاتمة الصالحة للتطبيق حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

فالاجتهاد نوعان: اجتهاد في استنباط الحكم، واجتهاد في تنزيل الحكم[١].

واعتبر الشاطبي أن الاجتهاد في تنزيل الحكم، والذي يُطلِق عليه الاجتهادَ المتعلق بتحقيق المناط لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، وهو مما لا خلاف بين الأمة في قبوله[٢].

وذلك لأنه المعنيُّ بتطبيق الأحكام على وقائع الناس، ووظيفته الأساسية تحقيق التطابق الكامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه[٣].

فلا إمكان للتطبيق الصحيح لأحكام الشريعة بدون فقه تنزيل الأحكام.

يقول ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا»[٤].

(١) انظر: فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٦).

(٢) انظر: الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٨٩- ٩٠).

(٣) فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٦).

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٦٩).

ويقول الدكتور/ فتحي الدريني: «أما قسيم الاجتهاد بالرأي في الاستنباط والتأصيل والتفريع فهو الاجتهاد بالرأي في التطبيق، وهذا في الواقع لا يقل أهمية وخطرًا عن الأول؛ لتعلق اجتناء ثمرات التشريع واقعًا وعملًا به؛ إذ ما جدوى التكلم بحق لا نفاذ له؟! على حد قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

هذا وتبدو خطورة الاجتهاد بالرأي في التطبيق وعظيم أثره- فضلًا عن ضرورته- أن القرآن الكريم إذ اتخذ في بيانه للأحكام المنهج الكلي لا التفصيلي لزم أن يكون الاجتهاد بالرأي هو السبيل الوحيد الذي لا مناص منه للاضطلاع بمهمة التطبيق الواقعي لتلك الكليات على الوقائع الجزئية التي تنتاب المجتمع في كل عصر وبيئة، بما يحتف بها من ظروف وملابسات متجددة ومتغايرة لا تنحصر، مقترنًا هذا الاجتهاد بالتبصر الواعي بمآلات التطبيق ونتائجه المتوقعة، وتقدير تلك النتائج بميزان المصالح المعتبرة شرعًا، بحيث يحفظ على الحياة الإنسانية كيانها، ويوفر لها كل أسباب النمو، والتقدم والازدهار، والمنعة، ويجنبها عوادي الانهيار والتهافت»[١].

ولئن كان فقه التنزيل مهمًا ومطلوبًا دائمًا وأبدًا؛ فإن أهميته تزداد في عصرنا الحديث الذي يشهد تطورات متسارعة وشديدة؛ «فمعظم القضايا المعاصرة تتميز بالتعقد والتشابك، وتتداخل فيها جوانب متعددة، وأفرزتها عوامل مختلفة، يتطلب فهمها واستيعاب حقيقتها وإدراك أبعادها ومآلاتها أهليةً علميةً مركَّبةً تقوى على إنتاج فتاوى مناسبة»[٢].

وبدون فقه التنزيل المعنيِّ بتطبيق الأحكام على الواقع المعيَّن يكون التكليفُ بالشريعة تكليفًا بالمحال. قال الشاطبي: «فلابد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفًا بالمحال، وهو غير ممكن شرعًا، كما أنه غير ممكن عقلًا»[٣].

(١) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله للدكتور/ فتحي الدريني (١/ ٣٨)، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، بتصرف يسير.

(٢) فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٢).

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٤- ٩٥).

ذلك أن طبيعة غالبية نصوص الأحكام الشرعية أنها عامة ومطلقة، وأفعال المكلفين مخصصة مشخَّصة، وفقه التنزيل يهدف إلى تنزيل العمومات والمطلقات على الأفعال المشخَّصة بما يناسبها، وتعطيل فقه التنزيل يعني حبس النصوص الشرعية في صورتها العامة والمطلقة في الذهن، دون تنزيلها على أرض الواقع[١]، وفي هذا يقول الشاطبي: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخَّصة؛ فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلًا وقد لا يكون، وكله اجتهاد»[٢].

ومن هنا فإن فقه التنزيل ضروري وأساسي لبقاء الشريعة وديمومتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

* * *

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٦-٦٧).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٣).

خصائص فقه التنزيل

يتميز فقه التنزيل عن غيره بخصائص بحسب طبيعته وطبيعة عناصره وضوابطه وما يتصل به.

ويمكن إجمال خصائص فقه التنزيل فيما يلي:

أولا: الربانية:

ففقه التنزيل يتميز قبل كل شيء بأساسه الرباني؛ فمصدره الأول هو الوحي الإلهي، الذي أرسى الأصول والقواعد، ووضع الأهداف والمقاصد من خلال العديد من النصوص.

ولذلك فهو فقه أصيل يقوم على أساس متين من القرآن الكريم والسنة النبوية والأدلة الشرعية.

وهو أيضًا فقه متناسق ومتوازن مع أنواع الفقه الأخرى، والله عز وجل يقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢].

فمبادئ فقه التنزيل مبادئ ربانية؛ ولذلك فإنه يقوم على أساس الوازع الديني ومراقبة الله تعالى والانقياد لأحكامه. وهذا الوازع وتلك المراقبة تنفرد بها الشريعة الإسلامية وكل ما يتفرع عنها عن سائر القوانين التي من وضع البشر؛ حيث لا تعتمد الشريعة على سلطان الدولة وحده، بل تعتمد على مراقبة الله تعالى؛ فيكون الامتثال لأحكامها عبادة وقربى، كما قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: ٦٥][(١)].

ثانيًا: الشمولية:

كذلك من خصائص فقه التنزيل الشمولية، وهذا بناء على شمولية الشريعة وكمالها ووفائها بكل شيء.

(١) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته من خلال نوازل من تراث المالكية ونماذج من القضايا المعاصرة للدكتور/ عبدالحليم بن محمد أيت أمجوض ص(١٨٩- ١٩١)، ط. دار الفقيه بأبي ظبي- الإمارات، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

وفقه التنزيل بما أنه المختص بتطبيق الأحكام الشرعية؛ فإنه فقه شامل، ليس مقتصرًا على تطبيق الأحكام في جانب واحد أو مجال واحد من مجالات الحياة دون بقية الجوانب والمجالات؛ فلابد أن يكون شاملًا لكل مناحي الحياة من العبادات والمعاملات بمعناها العام، الشامل لكل التعاملات في المال، أو في الزواج وما يتعلق به، أو في الجنايات والعقوبات.

ولذلك أيضًا فإن اعتبارات التنزيل شاملة لمقاصد المكلفين وكافة أحوالهم وأعرافهم وشئونهم لمراعاتها عند تنزيل الأحكام(١).

ثالثًا: التكامل والتناسق:

فقه التنزيل فقه متكامل تتناسق مجالاته بانتظام وتعاون وانسجام، دون تنافر أو تضارب أو اصطدام.

والاجتهاد بجميع أنواعه أحد أدلة الشرع الشريف، وكما يتكامل فقه النص وفقه التنزيل يتكامل منهج التنزيل بفروعه ومجالاته، وهذا من مقتضيات فقه الموازنات الذي يحفظ الانسجام والتناسق بين اعتبارات التنزيل لتحقيق مقاصد الشريعة، وفقه الموازنات أحد أهم ضوابط فقه التنزيل- وسيأتي الحديث عنه.

كذلك فإن فقه التنزيل منهج للتوفيق بين النصوص والوقائع؛ فقد تطرأ على الواقع ملابسات تؤدي إلى إلحاق ضرر بالمكلف إذا أُجرِيَ الحكم الشرعي المجرد بعيدًا عن الظروف والملابسات المحيطة بالتطبيق في بعض الوقائع(٢).

ومن هنا كان فقه التنزيل الذي يراعي قُصُود المكلفين، وأحوالهم ومآلاتهم وأعرافهم، ويوازن بين ذلك كله، ويراعى الأولويات، ويحقق المناطات، ويستهدف تحقيق مقاصد الشريعة هو الضامن لتحصيل المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها في تكامل وتناسق وانسجام.

رابعًا: الغائية:

ومن خصائص فقه التنزيل الغائية.

وذلك لأن فقه التنزيل يقوم أساسًا على تحقيق مقاصد الشريعة، ولا يتحقق مقصوده إلا برعاية المقاصد العامة للشريعة؛ وذلك بإعمال أصل اعتبار المآلات والنظر في العواقب.

(١) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(١٩١).

(٢) راجع: المرجع السابق ص(١٩١-١٩٢).

وأصل اعتبار المآل من أهم ضوابط فقه التنزيل التي لا يقوم إلا بها؛ ومن هنا كانت خصيصة الغائية[١].

خامسًا: الأخلاقية:

فقه التنزيل ذو طبيعة أخلاقية، وهي أيضًا إحدى ثمرات كون فقه التنزيل ربانيًّا، والرسول ﷺ يقول: «إنما بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ»[٢]. فجعلها حصرًا وظيفته؛ فلم يعد بعد ذلك اعتبار في الشريعة لأي منهج ينأى عن الأخلاقية.

ففقه التنزيل ذو نزعة أخلاقية، لا تحيد به عن استشراف الْمُثُل الخيّرة والقيم الفاضلة لتغذي صرامة التشريع وموضوعيته الواقعية؛ ذلك لأنه وإن قام على سلوك نظم تجريدية، وملاحظة أوضاع عمومية، وأناط المشروعية على المعهود الغالب في ظاهر الأحوال؛ فإنه أحاط أيضًا بالخصوصيات التي تلحق بعض المحالّ والمناطات؛ لأن نوازع الضعف البشري قد تتحرك كوامنها في بعض الأحوال لتتمرد على سلطان الشرع، أو تتحايل على أحكامه وتكاليفه، وقد تجعل منها سبيلًا إلى خرق أصول العدل وقيمه؛ لذلك رفع من شأن القيم الأدبية إلى أن اعتبرها مناطًا للصحة والفساد في تصرفات المكلفين، فجعل من النية أو الباعث معيارًا لصحتها أو بطلانها[٣].

ومن أظهر الأصول الخلقية في فقه التنزيل أصلُ النظر في مقاصد المكلفين حال إجراء الأحكام على المحال، وهذا يتصل بالقاعدة الكلية الأولى «الأمور بمقاصدها»، وسيأتي له مزيد بيان.

وأيضا يستند إبطالُ الحيل على هذا الأصل لاستناده على أصل اعتبار المآل[٤].

سادسًا: الواقعية:

الواقعية في فقه التنزيل تعني كونه نسقًا مخصوصًا قادرًا على معالجة الأوضاع الواقعة في حياة المسلمين بمراعاة خصوصياتها وملابساتها وظروفها الزمانية والمكانية والحالية.

(١) راجع: المرجع السابق ص(١٩٢-١٩٣).

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الشهادات، باب بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، (١٠/ ٣٢٣) رقم (٢٠٧٨٢)، من حديث أبي هريرة، ورواه أحمد في مسنده (٢/ ٣٨١) بلفظ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ».

(٣) انظر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات لعبدالرحمن بن معمر السنوسي ص(٤٥)، ط. دار ابن الجوزي بالدمام، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، وفقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(١٩٤).

(٤) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(١٩٤-١٩٥).

والواقعية خصيصة مهمة؛ حيث إنها تقابل المناهج الحرفية الظاهرية، وإن كان ذلك لا يعني أبدًا أن يتم الاقتصار على الواقع وبناء الأحكام عليه في انقطاع عن النص. إنما يصل فقه التنزيل بين النص والواقع من خلال فقه كل منهما[١].

سابعًا: الاجتماعية:

لما كان المجتمع الإنساني بما يطرحه من قضايا هو محور النظر الاجتهادي التنزيلي لزم أن يكون ضمن قواعده المنهجية اعتبار البعد الاجتماعي والمشتركات العامة والصبغة الاجتماعية. والشريعة بطبيعتها شريعة عامة تؤسس لمجتمع قويم، يراعي فيه القويُّ الضعيفَ، ويساند فيه الغنيُّ الفقيرَ، وتُقدَّم فيه مصلحةُ الجماعة على مصلحة الفرد، ويُحاط فيه المجتمعُ بسياج أمني يمنع التعدي على الغير بشتى أنواع التعدي، وتُطبَّق فيه العقوبات الرادعة.

وفقه التنزيل بطبيعته يراعي الأعراف والعادات الاجتماعية، ويعتبر الأحوال والظروف العامة بأنواعها[٢].

ثامنًا: المرونة والتدرج:

إذا كان فقه التنزيل يراعي خصوصيات الأحوال والأعراف والظروف؛ فإنه بلا شك فقه يتميز بالمرونة ويعتمد التدرج في التنزيل.

وبقى مبدأ اعتبار المآل ضامنًا لعملية التنزيل من بدايتها حتى اكتمال التطبيق.

ولا نعني بالمرونة والتدرج مجرد التسويف والتأجيل، بل الإعداد والتهيئة وإيجاد البدائل الشرعية للأوضاع المخالفة للشريعة التي قامت عليها بعض المؤسسات الاجتماعية لأزمنة طويلة.

وإن المرونة والتدرج هي الضمان للتجديد المستمر الذي يواكب مستجدات الحياة وتطوراتها[٣].

(١) انظر: المرجع السابق ص(١٩٥).

(٢) راجع: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(١٩٥- ١٩٦)، واعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات ص(٣٨- ٣٩).

(٣) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(١٩٦- ١٩٧).

تاسعًا: الوسطية:

الوسطية إحدى خصائص فقه التنزيل بما أنه يوازن بين فقه النص وفقه الواقع.

ويأتي فقه التنزيل بوسطيته بين مناهج متطرفة لأناس وقعوا في الزيغ والضلال، إما بتنزيل الأحكام المجردة على الوقائع دون اعتبار للخصوصيات والأحوال والظروف والملابسات، وإما بتعطيل النصوص الشرعية بدعوى المصالح الموهومة، أما فقه التنزيل فهو وسط وعدل بين هذا وذاك.

والوسطية تحمل معنى الخيرية التي تتصف بها هذه الأمة، مصداقًا لقول الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [سورة آل عمران: ١١٠]، وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [سورة البقرة: ١٤٣][١].

عاشرًا: التوازن:

التوازن عماد فقه التنزيل، وفقه الموازنات أحد أهم ضوابط فقه التنزيل، وهو يقوم أساسًا على إدراك نسبية المصالح والمفاسد، وهو الذي يسدد ترجيح جلب خير الخيرين ودفع شر الشرين، أو تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين بارتكاب أخفهما.

وليس من المبالغة القول بأن توازن فقه التنزيل هو الذي أثمر نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي؛ نتيجة النظر إلى حقوق الأفراد ومصالحهم، وتقييدها بما يخدم المصلحة العامة متى عمَّت البلوى بالتعسف في استعمالها من قبل الأفراد، إما سدًّا للذريعة أو استحسانًا، وهما قاعدتان تحققان التوازن الذاتي لمنهج فقه التنزيل، ومن قواعد اعتبار المآل أحد أهم الضوابط التي يعتمد عليها فقه التنزيل[٢].

* * *

(١) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(١٩٧-١٩٨).

(٢) انظر: المرجع السابق ص(١٩٩).

الفصل الثاني

العلاقة بين فقه التنزيل وفقه النص والاجتهاد

ويشمل مبحثين:

- المبحث الأول: فقه التنزيل وفقه النص.
- المبحث الثاني: فقه التنزيل والاجتهاد.

فقه التنزيل وفقه النص

يعتبر فقه التنزيل قسيمًا لفقه النص؛ فالفقه فقهان: فقه للنص لاستنباط الحكم الشرعي، وفقه لتنزيل الحكم الشرعي على وقائع المكلفين بما يضمن تحقيق مقصد الشارع من الحكم الشرعي؛ إذ الأحكام إنما تُشرَع لمقاصدها. وكما يقول الشاطبي: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصِدَ بها أمور أُخَر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»[١].

وفقه التنزيل- كما سبق- هو العلم بكيفية تطبيق الأحكام الشرعية على الوقائع بما يحقق مقاصد الشارع.

أما فقه النص؛ فالنَّصُّ في اللغة: أصله الرفع والظهور، يقال: نَصَّ الحديثَ يَنُصُّه نَصًّا: رفعه، ومنه: المِنَصَّة: التي ترفع عليها العروس لتُجلَى، كالكرسي أو السرير ونحوه، وهي أيضًا التي يقف عليها الخطيب ليخطب. ونَصَّ الشيءَ: أظهره، وحَرَّكَه أيضًا. ويدل النَّصُّ أيضًا على أقصى الشيء وغايته، ومنه: نَصَّ ناقتَه، يعني: استخرج أقصى ما عندها من السير، ثُمَّ سُمِّيَ بِهِ ضَرْبٌ من السَّيْرِ سَرِيعٌ. ونَصَّ فُلانًا نَصًّا: إذا اسْتَقْصَى مَسْأَلَتَهُ عَن الشَّيْءِ، أَي أَحْفَاه فِيهَا ورَفَعَه إِلى حَدِّ مَا عِنْدَه من العِلْمِ. ونَصُّ كُلِّ شَيْءٍ: مُنْتَهَاهُ، ومنه: «إذا بلغ النساءُ نَصَّ الحِقَاق»، والمقصود به الإدراك، ومنتهى بلوغ العقل، وأصله: منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها. والنَّصُّ أيضًا: الإسناد إلى الرئيس الأكبر، يقال: نَصَّ الحديثَ: رفعه وأسنده إلى المحدَّث عنه. ويعني كذلك التوقيف، والتعيين على شيء ما، يقال: نَصَّ على الشيءِ نَصًّا: عيَّنه وحدَّده[٢].

ويطلق النص اصطلاحًا على عدة معانٍ، منها: صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف، وما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، أو لا يحتمل التأويل، ومنه قولهم: «لا اجتهاد مع النص».

وعند الأصوليين: النص هو الكتاب والسنة.

(١) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٣٨٥).

(٢) راجع: القاموس المحيط (٢/ ٣١٧) باب الصاد، فصل النون، وتاج العروس (١٨/ ١٧٨- ١٨٢) مادة (نصص)، والمعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ص(٩٢٦) مادة (نص)، ط. مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

قال الزركشي: «ويطلق باصطلاحات: أحدها: مجرد لفظ الكتاب والسنة، فيقال: الدليل إما نص أو معقول وهو اصطلاح الجدليين. يقولون: هذه المسألة يتمسك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس. الثاني: ما يذكر في باب القياس، وهو مقابل الإيماء. الثالث: نص الشافعي فيقال لألفاظه: نصوص باصطلاح أصحابه قاطبة. الرابع: حكاية اللفظ على صورته، كما يقال: هذا نص كلام فلان. الخامس: يقابل الظاهر»[١].

والمقصود هنا المعنى الأول مما ذكره الزركشي، وهو مجرد لفظ الكتاب والسنة[٢].

أما مفهوم فقه النص فيتأسس على كونه وسيلة للاستنباط، بناءً على دلالة جزءيه: فقه ونص، ويمكن القول- كما قال بعض الباحثين- بأنه: «منهج تحصيل الأحكام الشرعية العملية من أعيان نصوص الشريعة أو بالاستدلال المرسل بجملة منها تواطأت على معنى معين من مقاصدها»[٣].

ويتحقق فقه النص من خلال عملية الاجتهاد، الذي يقصد به- كما سيأتي بيانه- بذل الفقيه وسعه لتحصيل حكم شرعي.

ومن هنا فإن فقه النص يعمل على استنباط الأحكام الشرعية من نصوصها، وتصورها في الذهن تصورًا مجردًا في صورتها الكلية العامة، وفقه التنزيل يعمل على تطبيق تلك الأحكام الشرعية على الوقائع المشخَّصة والمعينة بما يحقق مقاصد الشرع الشريف.

وبذلك فإن فقه النص وفقه التنزيل يتكاملان لتحقيق مقاصد الشريعة، التي قصد إليها الشرع الشريف، وجعلها أساسًا لتحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة، واعتبرها المقصد الأعظم من الشريعة[٤].

* * *

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٢٠٤)، ط. دار الكتبي- دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(٢) فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٧٥).

(٣) المرجع السابق ص(٧٦).

(٤) راجع في هذا المعنى: مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص(٦٠- ٦٢).

المبحث الثاني

فقه التنزيل والاجتهاد

الاجتهاد في اللغة: من جَهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا، أي جدَّ، وطلب حتى وصل إلى الغاية، والجَهْد والجُهْد: الطاقة، ويعني أيضًا بلوغ المشقة. وقيل: الجَهْد المشقَّةُ والجُهْد الطَّاقَةُ. قال الأزهري: الجَهْدُ بُلُوغُكَ غَايَةَ الأمرِ الذي لا تألو على الجَهْدِ فيه. وجَهَدَ الرَّجُلُ في كذا أي: جدَّ فيه وبَالَغَ. ومنه الجهاد، أي: قتال العدو، وهو المبالغة واستفراغُ ما في الوُسْعِ والطَّاقَةِ من قولٍ أو فعلٍ. واجتهد، أي: بَذَلَ ما في وُسعِهِ[١].

واصطلاحًا: تقاربت عبارات الأصوليين في تعريف الاجتهاد، ومن أشهرها: ما عرَّفه به الآمدي، أنه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه[٢].

وعرَّفه ابن الحاجب بأنه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي[٣].

وقال البيضاوي: «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية»[٤].

وعرَّفه الطوفي من الحنابلة بأنه: بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي، والتام منه: ما انتهى إلى حال العجز عن مزيد طلب[٥].

وقال ابن مفلح: هو استفراغ الفقيه وسعه لدَرَك حكم شرعي[٦].

---

(١) راجع: لسان العرب (٣/ ١٣٣-١٣٥) مادة (جهد)، والمعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة (١/ ١٤٢) مادة (جهد).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٦٢).

(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر للأصفهاني (٣/ ٢٨٨)، ط. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، بتحقيق د/ محمد مظهر بقا، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٤) منهاج الوصول إلى علم الأصول مع شرحه نهاية السول للإسنوي (٢/ ١٠٢٥)، بتحقيق د/ شعبان محمد إسماعيل، ط. دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٧٥)، بتحقيق د/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٦) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (٤/ ١٤٦٩)، بتحقيق د/ فهد السدحان، ط. مكتبة العبيكان بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، وذكره أيضًا المرداوي في تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول ص(٣٢٩)، بتحقيق د/ هشام العربي، وعبدالله هاشم، وتقريظ فضيلة الشيخ/ عبدالله بن عبدالعزيز بن عقيل، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

وعرَّفه الزركشي بأنه: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط[١].

وعباراتهم- كما هو ظاهر- متقاربة؛ بحيث يمكننا القول: إن الاجتهاد هو بذلُ الفقيه وُسعَه لتحصيل حكم شرعي.

وهذا الاجتهاد الذي جعله الله أصلًا شرعيًّا يواكب به الناس مستجدات حياتهم ومتغيرات زمانهم ومكانهم نوعان: اجتهاد في استنباط الحكم من الأدلة الشرعية، واجتهاد في تنزيل الحكم على الوقائع[٢].

وأطلق عدد من المعاصرين على هذا النوع الثاني مصطلح الاجتهاد التنزيلي.

وعرَّفوه بأنه: «بذل المجتهد الوسع لتنزيل حكم شرعي على واقعة معينة بصورة يفضي فيها هذا التنزيل إلى المقصد الشرعي من الحكم المنزَّل»[٣].

أو هو: «بذل الوسع من ذي ملكة متخصصة لتعيين محل حكم شرعي عملي على نحو يفضي إلى المقصد الشرعي من ذلك الحكم»[٤].

يقول الدكتور/ فتحي الدريني في بيان أهمية هذا النوع من الاجتهاد: «أما قسيم الاجتهاد بالرأي في الاستنباط والتأصيل والتفريع فهو الاجتهاد بالرأي في التطبيق، وهذا في الواقع لا يقل أهمية وخطرًا عن الأول؛ لتعلق اجتناء ثمرات التشريع واقعًا وعملًا به؛ إذ ما جدوى التكلم بحق لا نفاذ له؟! على حد قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

هذا وتبدو خطورة الاجتهاد بالرأي في التطبيق وعظيم أثره- فضلًا عن ضرورته- أن القرآن الكريم إذ اتخذ في بيانه للأحكام المنهج الكلي لا التفصيلي لزم أن يكون الاجتهاد بالرأي هو السبيل الوحيد الذي لا مناص منه للاضطلاع بمهمة التطبيق الواقعي لتلك الكليات على الوقائع الجزئية التي تنتاب المجتمع في كل عصر وبيئة، بما يحتف بها من ظروف وملابسات متجددة ومتغايرة لا تنحصر، مقترنًا هذا الاجتهاد بالتبصر الواعي بمآلات التطبيق ونتائجه المتوقعة، وتقدير تلك النتائج بميزان المصالح المعتبرة شرعًا، بحيث يحفظ على الحياة الإنسانية كيانها، ويوفر لها كل أسباب النمو، والتقدم والازدهار، والمنعة، ويجنبها عوادي الانهيار والتهافت»[٥].

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٢٧).

(٢) انظر: فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١٠٦).

(٣) ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية للدكتور/ وورقية عبدالرزاق ص(٣٠)، ط. دار لبنان، بدون تاريخ.

(٤) فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٦٥- ٦٦).

(٥) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (١/ ٣٨)، بتصرف يسير.

وذلك أن مجرد حصول الأحكام الشرعية متصوَّرة في ذهن المفتي أو المجتهد لا يرشحها لكي تئول إلى التفعيل والتطبيق بصفة تلقائية مباشرة؛ لأنها تكون أحكامًا كليةً عامةً، ووقائع المستفتين المراد التنزيل عليها تكون جزئية مشخَّصة. وهذا يتطلب مجموعة من الإجراءات والمعايير والضوابط التي تضمن أن تنزيل الحكم المعين على الواقعة المشخَّصة المعيَّنة يحقق مقاصد الشريعة من ذلك الحكم.

وأول تلك الإجراءات تحقيق مناط الحكم؛ لمعرفة ما تتوفر فيه دواعي تنزيله عليها مما لا يتوفر فيه ذلك[١].

فـ «الممارسة العملية لفقه تنزيل الأحكام الشرعية في صناعة الفتوى المعاصرة تُلْزِم في خطوتها الأولى بضرورة تحقيق مناط الحكم الذي يُراد الإخبار به في النازلة أو القضية الفقهية، حيث يلتفت إلى ظروف هذه النازلة وسياقها الاجتماعي، ويتم النظر في مدى توافر ملابساتها على شروط تنفيذ ذلك الحكم، كما أنه يلتفت أيضًا إلى مناسبة هذه الأحوال للمعاني والأوصاف التي لأجلها شرع الحكم. ومن هنا تبدو أهمية تحقيق المناط بالنسبة للمفتي المعاصر كآلية اجتهادية تمكِّنُه من أن يستقيم له التنزيل الفقهي على الوقائع المعاصرة»[٢].

وهذا المعنى هو الذي قرره الشاطبي بقوله: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجردًا عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك. والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام، أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»[٣].

فهذا الوجه الثاني يدخل فيه اعتبار مآل الحكم في الواقع عند تقديره من دليله؛ فقد يفضي ذلك الاعتبار إلى العدول عن الحكم الأصلي إلى حكم آخر تقتضيه خصوصيات الواقع[٤].

---

(١) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٨٨)، وانظر أيضًا: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٧١).

(٢) فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١١١-١١٢).

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٣/ ٧٨- ٧٩).

(٤) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٩٥).

كما يدخل فيه اعتبار قصد المكلف من الفعل، واعتبار حاله، واعتبار العرف، ومراعاة فقه الأولويات، وغير ذلك.

وبالجمع بين هذه الأوجه يتحقق التكامل، ويكون تنزيل الحكم على الواقعة المشخَّصة محققًا لمقاصد الشريعة من ذلك الحكم.

وقد اعتبر الشاطبي أن الاجتهاد في تنزيل الحكم لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، وأن ذلك مما لا خلاف بين الأمة في قبوله[(١)].

وهل الاجتهاد التنزيلي هو نفسه فقه التنزيل؟

فرَّق بعض المعاصرين بين الاجتهاد التنزيلي وفقه التنزيل، فقالوا: الاجتهاد التنزيلي غير فقه التنزيل، وإن كانا متصلين اتصال المقصد بوسيلته؛ لأن تحصيل فقه التنزيل شرط في حصول الاجتهاد التنزيلي؛ فالعلاقة بينهما أشبه بعلاقة النظرية بالممارسة. وفقه التنزيل منهج علمي ونسق فكري، أما الاجتهاد التنزيلي فهو ذلك العمل الذهني المعقَّد المعبَّر عنه ببذل الجهد أو استفراغ الوسع في تعيين محل الحكم، والذي يستلزم فقه التنزيل بداية حتى تكون نتائجه سليمةً متسقةً مع مقدماتها[(٢)].

فالاجتهاد التنزيلي يمثل الجانب الإجرائي لفقه التنزيل، بينما فقه التنزيل يمثل الخلفية والمرجعية المعرفية والمنهجية للاجتهاد التنزيلي[(٣)].

* * *

(١) انظر: الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٨٩- ٩٠).

(٢) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٨٤).

(٣) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٤٦)- نقلا عن: فقه التنزيل للدكتور/ فريد شكري ص(٢٧)، وانظر كذلك: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية للدكتور/ عبدالفتاح حمادي، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، المنعقد بجامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي- الجزائر في ربيع الأول ١٤٤١هـ/ نوفمبر ٢٠١٩م (٢/ ٩٥٧- ٩٥٨).

الفصل الثالث

ضوابط فقه التنزيل

ويشمل تسعة مباحث:

- المبحث الأول: تحقيق المناط.
- المبحث الثاني: اعتبار قصد المكلف.
- المبحث الثالث: اعتبار الحال.
- المبحث الرابع: اعتبار المآل.
- المبحث الخامس: فقه الواقع والتوقُّع.
- المبحث السادس: اعتبار العرف.
- المبحث السابع: مراعاة مقاصد الشريعة.
- المبحث الثامن: فقه الأولويات.
- المبحث التاسع: فقه الموازنات.

المبحث الأول

تحقيق المناط

ويشمل مطلبين:

- المطلب الأول: التعريف بتحقيق المناط وأقسامه.
- المطلب الثاني: أثر تحقيق المناط في فقه التنزيل.

المطلب الأول: التعريف بتحقيق المناط وأقسامه:

تحقيق المناط مركب إضافي من كلمتي (تحقيق)، و(المناط)؛ ولذلك نعرِّف جزءيه أولا، ثم نعرفه باعتباره اللقبي على مدلول بعينه.

أولا: تعريف تحقيق المناط باعتباره مركبًا إضافيًّا:

التحقيق في اللغة: على وزن تفعيل، من حَقَّ الشيءُ يَحِق حَقًّا، مَعْنَاهُ: وَجب يجب وجوبًا، وحَقَّ الأَمرَ يحُقُّه حَقًّا وأحقَّه: كَانَ مِنْهُ عَلَى يَقِينٍ، تَقُولُ: حَقَقْتُ الأَمرَ وأَحْقَقتُه إِذَا كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْهُ. وأحققتُ عَلَيْهِ الْقَضَاء إذا أوجبتَه، وحَقَقْتُ الرجلَ وأحققتُه إذا غلبتَه على الحق وأثبتَّه عَلَيْهِ. وأحقَقْتُ الشيءَ أَيْ أَوْجَبتَه. وَتَحَقَّقَ عِنْدَهُ الخَبَرُ أي: صحَّ. وحقَّق قَوْلَهُ وظنَّه تَحْقِيقًا، أي: صدَّق. وكلامٌ مُحَقَّقٌ أي: رَصِين[١].

فالتحقيق يدور معناه حول الإيجاب والإثبات والصحة والتصديق والرصانة والإحكام.

واصطلاحًا: يطلق التحقيق على الإثبات بالدليل والبرهان. كما يطلق على بيان الصحيح من أحكام المسائل وتمييزه عن الضعيف بالدليل.

ومنه: تحقيق الكتاب، أي وضعه بالشكل الذي أراده المؤلف[٢].

(١) راجع: تهذيب اللغة للأزهري (٣/ ٢٤٢-٢٤٣) مادة (حقَّ)، ولسان العرب (١٠/ ٤٩-٥٢) مادة (حقق).

(٢) انظر: معجم لغة الفقهاء ص(١٠٣).

أما المناط، فيعني في اللغة: موضع التعليق، من نَوطَ، يقال: ناطَ الشيءَ يَنُوطُه نَوْطًا: عَلَّقه. والنَّوْطُ: مَا عُلِّق، سُمِّي بِالْمَصْدَرِ، يقال: هُوَ مِنّي مَناطَ الثُّرَيَّا أَي فِي البُعْد. وَانْتَاطَ بِهِ: تعلَّق. وكلُّ مَا عُلِّقَ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ نَوْطٌ. والأَنواطُ: المَعالِيقُ[١].

واصطلاحًا: يطلق المناط عند الفقهاء والأصوليين على العلة، يقال: مناط الحكم، أي: علته[٢].

قال الإمام الغزالي: «اعلم أنَّا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي: ما أضاف الشرعُ الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامةً عليه»[٣].

وفي كتاب «التعريفات الفقهية»: «المناط عند الأصوليين: العلة. قالوا: النظر والاجتهاد في مناط الحكم، أي في علته إما في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه»[٤].

وأطلقه متأخرو الحنابلة على متعلَّق الحكم.

قال المرداوي: «المناط متعلَّق الحكم سبق تنقيحه في الإيماء، وتخريجه في المناسبة، وتحقيقه: إثبات العلة في آحاد صورها»[٥].

في حين يرى الدكتور/ فتحي الدريني أن مدلول المناط أعم من ذلك، يقول: «يطلق المناط على مضمون القاعدة التشريعية أو الفقهية، أو معنى الأصل الكلي الذي ربط به حكم كل منها. كما يطلق المناط أيضًا على علة حكم النص التشريعي الجزئي، أي المتعلق بمسألة خاصة معينة، سواء أكانت ثابتة بالنص أو الإجماع أو الاستنباط، وهي أساس القياس الأصولي الخاص، الجامعة بين الأصل والفرع، أو المقيس عليه والمقيس»[٦].

واستفيد ذلك من كلام الشاطبي[٧].

(١) راجع: لسان العرب (٧/ ٤١٨) مادة (نوط)، والمعجم الوسيط ص(٩٦٣) مادة (نوط).

(٢) انظر: معجم لغة الفقهاء ص(٤٣١).

(٣) المستصفى ص(٢٨١).

(٤) التعريفات الفقهية لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي ص(٢١٨)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

(٥) تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول ص(٢٩٤).

(٦) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (١/ ١١٩).

(٧) راجع: الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٠).

ثانيًا: تعريف تحقيق المناط باعتباره لقبًا على مدلول معين:

تعددت تعريفات الأصوليين لتحقيق المناط، فعرَّفه الآمدي بأنه: «النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط»[(١)].

وعرَّفه القرافي بأنه: «تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع»[(٢)].

وعرَّفه ابن تيمية بقوله: «يعلِّق الشارعُ الحكمَ بمعنًى كليٍّ فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان»[(٣)].

وعرَّفه السبكي بقوله: «وأما تحقيق المناط: فهو أن يتفق على عِلِّية وصف بنص أو إجماع، ويجتهد في وجودها في صورة النزاع»[(٤)].

وقال الإسنوي: «وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه»[(٥)].

وقال ابن النجار الفتوحي: «إثبات العلة في آحاد صورها بالنظر والاجتهاد في معرفة وجودها في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها»[(٦)].

وكما يظهر من التعريفات السابقة فإن تحقيق المناط يمثل أسلوبًا إجرائيًّا لتعدية الحكم المعلَّل إلى صور تثبت فيها علة ذلك الحكم؛ لتعديته إليها، أيًّا كانت طريقة معرفة العلة[(٧)].

وجعل الطوفي تحقيق المناط نوعين، أحدهما السابق، والثاني يشمل تطبيق القواعد الشرعية وتبينها في الفروع والجزئيات.

يقول الطوفي في شرحه لمختصر الروضة: «أما تحقيق المناط فنوعان- وإليهما الإشارة بقوله (أي ابن قدامة) فيما بعد: «وهذا قياس دون الذي قبله»- أحدهما: أن يكون هناك قاعدة شرعية متفق

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٣٠٢).

(٢) شرح تنقيح الفصول ص(٣٨٩)، بتحقيق طه عبدالرءوف سعد، ط. شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٦) جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، ط. ورثة الشيخ عبدالرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول للبيضاوي) لتقي الدين السبكي وولده تاج الدين السبكي (٦/ ٢٣٩٩)، ط. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- دبي، بتحقيق د/ أحمد جمال الزمزمي، ود/ نور الدين عبدالجبار صغيري، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

(٥) نهاية السول في شرح منهاج الوصول للإسنوي (٢/ ٨٧٧)، بتحقيق الدكتور/ شعبان محمد إسماعيل، ط. دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٦) شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٠٠).

(٧) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٧٨)، وفقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٧٥).

عليها، أو منصوص عليها، وهي الأصل، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع، وإليه الإشارة بقوله: «إما ببيان وجود مقتضى القاعدة الكلية المتفق، أو المنصوص عليها في الفرع». والنوع الثاني: أن يعرف علة حكم ما في محله بنص، أو إجماع، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع، وإليه الإشارة بقوله: «أو بيان وجود العلة فيه»»[١].

ومثَّل الطوفي للنوعين، قال: «مثال النوع الأول أن يقال: «في حمار الوحش والضبع مثلهما»، أي: في حمار الوحش إذا قتله المحرم مثله، وفي الضبع أيضًا يقتلها المحرم مثلها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، «والبقرة والكبش» كذلك، أي: البقرة مثل حمار الوحش، والكبش مثل الضبع، فيجب أن يكون هو الجزاء، «فوجوب المثل اتفاقي نصي»، أي: متفق عليه ثابت بالنص المذكور، «وكون هذا مثلا» يعني كون البقرة مثل الحمار، والكبش مثل الضبع «تحقيقي اجتهادي» أي: ثابت بالاجتهاد في تحقيق المناط؛ إذ لا نص فيه، ولا إجماع؛ لأن الله سبحانه وتعالى لم ينص على أن الكبش مثلا مثل الضبع، إنما نص على أن الواجب فيها مثلها، وفوَّض تعيين المثل إلى نظر المجتهد، فتحقق مثليتها في الكبش. قوله: «ومثله»، أي: ومن هذا النوع أن يقال: «استقبال القبلة واجب، وهذه جهتها»، فوجوب استقبال القبلة ثابت بالنص والإجماع، أما كون هذه جهتها في حق من اشتبهت عليه فليس منصوصًا عليه، فيثبت بالاجتهاد. وكذلك قولنا: «قدر الكفاية في» نفقة الزوجات والأقارب ونحوهم «واجب»، وكذلك قدرها كالرطل والرطلين ونحو ذلك، فوجوب قدر الكفاية متفق عليه، أما كون قدر الكفاية رطلًا أو رطلين، فيعلم بالاجتهاد.

ومن هذا الباب: من أتلف شيئًا فعليه ضمانه بمثله أو قيمته، فهذا متفق عليه، لكن كون هذا مثلًا له، أو هذا المقدار قيمته، فهو اجتهادي. وقولنا: هذا الفعل يجب فيه التعزير الرادع، لكن كون عشرة أسواط وما فوقها أو دونها رادعًا، فهو راجع إلى اجتهاد الإمام على رأي من لم يتقيد في التعزيز بخبر أبي بردة، وكذلك قولنا: نصب الإمام والوالي والقاضي واجب، لكن تعيين فلان أو فلان لذلك هو إلى اجتهاد أهل الحل والعقد في ذلك، فهذا تمام القول في النوع الأول وهو تحقيق المناط.

ومثال النوع الثاني أن يقال: «الطواف علة لطهارة الهرة» بناءً على قوله عليه السلام: «**إنها ليست بنجس، إنها من الطو افين عليكم والطو افات**»، والطواف «موجود في الفأرة ونحوها» من صغار الحشرات، وفي الكلب أيضًا حيث يتحقق فيه الطواف على رأي من يقول بطهارته استدلالًا بهذا الحديث، وكذلك يقال: الحياء علة الاكتفاء من البكر في تزويجها بالصمات، وهو موجود فيمن زالت بكارتها بغير نكاح.

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣٣).

قوله: «وهذا قياس دون الذي قبله»، أي: هذا النوع الثاني من تحقيق المناط الذي هو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع، هو قياس دون النوع الأول الذي هو بيان القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها في الفرع؛ لأن هذا النوع الأول متفق عليه بين الأمة، وهو من ضروريات الشريعة لعدم وجود النص على جزئيات القواعد الكلية فيها، كعدالة الأشخاص وتقدير كفاية كل شخص ونحو ذلك، والقياس مختلف فيه، والمتفق عليه غير المختلف فيه، فالنوع الأول والثاني متغايران، والثاني قياس والأول ليس بقياس. قوله: «ويسميان: تحقيق المناط»، يعني: النوع الأول والثاني، وكل واحد منهما يسمى تحقيق المناط؛ لأن معنى تحقيق المناط هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى، وهو موجود في النوعين، وإن اختلفا في أن أحدهما قياس دون الآخر، فتحقيق المناط أعم من القياس»[(١)].

وهذا المعنى الزائد لتحقيق المناط الذي ذكره الطوفي هو الذي عناه الشاطبي في تعريفه لتحقيق المناط بقوله: «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله»[(٢)]. فجعله شاملًا لمضمون القاعدة التشريعية أو الفقهية، أو معنى الأصل الكلي الذي ربط به حكم كلٍّ منها[(٣)].

قال: «وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ وثبت عندنا معنى العدالة شرعًا افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافًا متباينًا»[(٤)].

ومن التعريفات المعاصرة لتحقيق المناط: «التحقق من وجود العلة الثابتة بنص أو إجماع أو استنباط في واقعة غير التي ورد فيها النص»[(٥)].

ويمثل الأصوليون لتحقيق المناط بالنظر في الأشربة المعينة هل هي من الخمر التي حرمها الله أم لا؟ والمعاملات المعينة هل هي من الربا أم لا؟ والألعاب المتنازع فيها كالنرد والشطرنج هل هي من الميسر أم لا؟ ونحو ذلك[(٦)].

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣٣- ٢٣٦).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٠).

(٣) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٧٦).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٠).

(٥) انظر: معجم لغة الفقهاء ص(١٠٣).

(٦) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٢/ ٤٧٤- ٤٧٥)، بتحقيق د/ محمد رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ومجموع الفتاوى (٢٢/ ٣٣٠).

قال الإمام الغزالي: «مثاله الاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الإمام الأول على النص، وكذا تعيين الولاة والقضاة، وكذلك في تقدير المقدرات، وتقدير الكفايات في نفقة القرابات، وإيجاب المثل في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وطلب المثل في جزاء الصيد، فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية، وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا؛ فيدرك بالاجتهاد، والتخمين، وينتظم هذا الاجتهاد بأصلين: أحدهما: أنه لابد من الكفاية، والثاني: أن الرطل قدر الكفاية، فيلزم منه أنه الواجب على القريب. أما الأصل الأول فمعلوم بالنص، والإجماع، وأما الثاني فمعلوم بالظن، وكذلك نقول: يجب في حمار الوحش بقرة لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] فنقول: المثل واجب، والبقرة مثل فإذا هي الواجب، والأول معلوم بالنص، وهي المثلية التي هي مناط الحكم، أما تحقق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من المقايسة، والاجتهاد. وكذلك من أتلف فرسًا فعليه ضمانه، والضمان هو المثل في القيمة، أما كون مائة درهم مثلا في القيمة فإنما يعرف بالاجتهاد، ومن هذا القبيل الاجتهاد في القِبلة، وليس ذلك من القياس في شيء، بل الواجب استقبال جهة القبلة، وهو معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فإنه يعلم بالاجتهاد، والأمارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين، وكذلك حكم القاضي بقول الشهود ظني، لكن الحكم بالصدق واجب، وهو معلوم بالنص، وقول العدل صدق معلوم بالظن، وأمارات العدالة، والعدالة لا تعلم إلا بالظن، فلنعبر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم»[١].

ثالثًا: الفرق بين تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط:

ذكرنا فيما سبق أن تحقيق المناط يختص بتنزيل الحكم، حيث يتم التحقق من وجود العلة الثابتة بالنص أو الإجماع أو الاستنباط في واقعة غير التي ورد فيها النص، ونبين فيما يلي تنقيح المناط وتخريج المناط؛ ليتضح الفرق بين هذه الثلاثة:

تنقيح المناط:

التنقيح في اللغة: من نَقَحَ الشَّيْءَ نَقْحًا: خَلَّصَ جيّدَه من رديئِه، ومنه: تَنْقيحُ الجِذْعِ: تشذيبُه. وتَنْقيحُ الشِعْرِ: تهذيبه. ونَقَحَ العظمَ: استخرج مُخَّه، ونَقَحَ العُودَ: قَشَرَه. وتَنَقَّحَ شحمُ الناقة، أي: قلَّ. وَيُقَال: نَقَحَ الكَلَامَ أو الكتابَ: فتَّشَه وأَحسَنَ النَّظَرَ فِيهِ، وَقيل: أَصلَحَه وهذَّبَه وأَزالَ عُيوبَه. ونَقَّحَ مُبَالغَةٌ فِي نَقَحَ، والْمُنقَّح: الكلامُ الذِي فُعِلَ بِهِ ذلك[٢].

(١) المستصفى ص(٢٨١).

(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (١/ ٤١٣) مادة (نقح) بتحقيق أحمد عبدالغفور عطار، ط. دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، وتاج العروس (٧/ ١٩٤) مادة (نقح)، والمعجم الوسيط ص(٩٤٤) مادة (نقح).

فمعنى التنقيح يدور حول التهذيب والتفتيش والاستخراج وإزالة العيوب وإحسان النظر.

والمناط سبق بيان معناه في اللغة وفي الاصطلاح.

ومن هنا فمعنى تنقيح المناط- كما جاء في معجم لغة الفقهاء: «تنقيح المناط: إبعاد الأوصاف التي لا دخل لها في الاعتبار عن العلة»[١].

«فكأنَّ المجتهد يحسن النظر في الحكم فيستخرج المناطات الموجودة، فيهذبها ويحسن النظر فيها ليزيل المناطات غير المقصودة»[٢].

وقد وردت تعريفات عديدة عند الأصوليين لتنقيح المناط، من أهمها ما جاء في المسودة: «أن ينص الشارع على الحكم عقيب أوصاف يعرف فيها ما يصلح للتعليل وما لا يصلح، فينقح المجتهد الصالح ويلغي ما سواه»[٣].

وما جاء في روضة الناظر لابن قدامة: «أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه، فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار؛ ليتسع الحكم»[٤].

وعرَّفه الآمدي بقوله: «وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين؛ بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف»[٥].

وأكثر تعريفات الأصوليين تدور حول هذا المعنى، وأنه تعيين العلة من أوصاف مذكورة باستبعاد ما لا مدخل له في الاعتبار[٦].

واعتبره الغزالي إلغاء الفارق بين الأصل والفرع[٧].

ومن أمثلته قول الأعرابي للنبي ﷺ: إني وقعت على أهلي في رمضان؛ **فأمره أن يعتق رقبة**، فقال: ليس عندي؛ فقال: «**فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**»، قال: لا أستطيع؛ فقال: «**فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا**»[٨].

(١) معجم لغة الفقهاء ص(١٢٨).

(٢) فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٨٤).

(٣) المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص(٣٨٧) بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط. مطبعة المدني.

(٤) روضة الناظر وجنة المناظر (٣/ ٨٠٣)، بتحقيق د/ عبدالكريم النملة، ط. مكتبة الرشد ناشرون بالرياض، الطبعة الحادية عشرة ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٣٠٣).

(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول ص(٣٨٩).

(٧) انظر: المرجع السابق ص(٣٨٨).

(٨) الحديث رواه البخاري في كتاب النفقات، باب نفقة المعسر على أهله، رقم (٥٣٦٨)، وفي مواضع أخرى من صحيحه، ورواه مسلم في كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، رقم (١١١١).

فتنقيح المناط هنا تمثل في حذف بعض الأوصاف ككونه أعرابيًّا، وتلك المرأة، والشهر[١]؛ فالحكم ليس مخصوصًا بذلك الأعرابي باتفاق المسلمين، لكن هل أمره بذلك لكونه أفطر، أو جامع في رمضان، أو أفطر فيه بالجماع، أو أفطر بالجنس الأعلى؟[٢]

وكذلك لما أتى رجل إلى النبي ﷺ يسأله عمن أحرم بالعمرة وعليه جبة وهو متضمّخ بالخلوق، فقال: «**انْزِعْ عَنْكَ الْجُبَّةَ، وَاغْسِلْ عَنْكَ الصُّفْرَةَ، وَمَا كُنْتَ صَانِعًا فِي حجِّكَ فاصنَعْهُ في عُمْرَتِكَ**»[٣].

فهل أمره بغسل الخلوق (الصفرة) لكونه طيبًا، حتى يؤمر المحرم بغسل كل طيب كان عليه، أو لكونه خلوقًا لرجل؟ وقد نهى أن يتزعفر الرجل، فينهى عن الخلوق للرجل سواء كان محرمًا أو غير محرم[٤].

فتنقيح المناط هو تشذيب المناط الأصلي وتهذيبه حتى يتم التفريق بينه وبين الأوصاف التي لا مدخل لها في العِلِّيَّة[٥].

تخريج المناط:

التخريج في اللغة: من خَرَّجَ يُخَرِّجُ. وعامٌ فِيهِ تَخْرِيجٌ، أَي: خِصْبٌ وجَدْبٌ. وعامٌ أَخْرَجُ: فِيهِ جَدْبٌ وخِصْبٌ؛ وكذلك أَرض خَرْجَاءُ وَفِيهَا تَخريجٌ. وعامٌ فيه تَخْرِيجٌ إِذا أَنْبَتَ بعضُ المواضعِ ولم يُنبِتْ بَعْضٌ. وقال بعضهُم: تخريجُ الأرضِ أن يكون نَبتُها في مكانٍ دون مكان، فترى بياضَ الأرضِ في خُضرة النَّباتِ. ويُقالُ: خَرَّجَ الغلامُ لَوْحَه تخْرِيجًا إذا كتبَهُ فَتَرَكَ فيه مواضعَ لم يكتبْها؛ وخُرِّجَ الكتابُ إذا كُتِبَ فَتُرِكَ منه مواضعُ لَمْ تُكتَبْ، فهو مُخَرَّجٌ. وخَرَّجَ فلانٌ عملَه إذا جعلَه ضُرُوبًا يُخَالِفُ بَعْضُهُ بَعْضًا[٦].

فالتخريج يدور معناه حول وجود وصف في شيء، وعدم وجوده في شيء آخر من جنسه.

ويقصد به الاستخراج والاستنباط[٧].

---

(١) انظر: تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول ص(٢٨٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٢/ ٣٢٨).

(٣) رواه مسلم في كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح، وبيان تحريم الطيب عليه، رقم (١١٨٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٢٢/ ٣٢٨).

(٥) فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٨٥).

(٦) انظر: تهذيب اللغة (٧/ ٥١) مادة (خرج)، ولسان العرب (٢/ ٢٥٢-٢٥٣)

(٧) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٢).

واصطلاحًا: عرَّفه ابن قدامة بقوله: «وهو: أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلًا، كتحريمه شرب الخمر، والربا في البر. فيُستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: حرم الخمر؛ لكونه مسكرًا، فيقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر؛ لكونه مكيلًا، فيقيس عليه الأرز»[(١)].

وقال الآمدي: «وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عِلِّيتِه»[(٢)].

قال: «وذلك كالاجتهاد في إثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر، وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في المحدد، وكون الطعم علة ربا الفضل في البر ونحوه حتى يقاس عليه كل ما سواه في علته»[(٣)].

وفي شرح مختصر الروضة: «وهو إضافة حكم لم يتعرض الشرع لعلته إلى وصف مناسب في نظر المجتهد بالسبر والتقسيم»[(٤)].

أو هو باختصار- كما عبر بعض الأصوليين: «استخراج الجامع من الأصل»[(٥)].

وفي الإبهاج: «وأما تخريج المناط فهو: الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه، من غير تعرض لبيان علته، لا بالصراحة ولا بالإيماء»[(٦)].

وقال الزركشي: «وأما تخريج المناط فهو: الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته أصلًا. وهو مشتق من الإخراج، فكأنه راجع إلى أن اللفظ لم يتعرض للمناط بحال، فكأنه مستور أُخرِجَ بالبحث والنظر، كتعليل تحريم الربا بالطعم، فكأن المجتهد أخرج العلة، ولهذا سمي تخريجًا»[(٧)].

فهذه العمليات الثلاثة تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط تشترك كلها في التعامل مع المناط، ففي عملية تنقيح المناط وكذا تخريجه يكون التعامل مع المناط على مستوى الفهم، فالعلة في الأول منصوصة لكن تشوبها شوائب تتمثل في الأوصاف غير المؤثرة مما يستلزم حذفها

(١) روضة الناظر وجنة المناظر (٣/ ٨٠٥).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٣٠٣).

(٣) المرجع السابق.

(٤) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٢).

(٥) شرح تنقيح الفصول ص(٣٨٨).

(٦) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (٦/ ٢٤٠١)، ط. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي.

(٧) البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ٣٢٤- ٣٢٥).

وإزالتها، والعلة في الثاني غير مذكورة مما يتطلب استنباطها واستخراجها، وهذه كلها عمليات تندرج ضمن فهم النص.

أما تحقيق المناط فيندرج ضمن عملية التنزيل، فالعلة تكون معروفة نصًّا أو استنباطًا، لكن يبقى النظر في تحقق ووجود مناط الحكم في المحل[١].

رابعًا: أقسام تحقيق المناط:

يمكن تقسيم تحقيق المناط بعدة اعتبارات:

الاعتبار الأول: الاتفاق والاختلاف:

ينقسم تحقيق المناط باعتبار الاتفاق والاختلاف إلى نوعين: متفق عليه، ومختلف فيه.

قال ابن قدامة: «أما تحقيق المناط، فنوعان: أولهما: لا نعرف في جوازه خلافًا. ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقًا عليها، أو منصوصًا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع»[٢].

قال: «ومثاله: قولنا: «في حمار الوحش: بقرةٌ» لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ فنقول: «المثل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب».

فالأول: معلوم بالنص والإجماع، وهو: وجوب المثلية. أما تحقيق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من الاجتهاد.

ومنه الاجتهاد في القِبلة فنقول: وجوب التوجه إلى القِبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد. وكذلك تعيين الإمام، والعدل، ومقدار الكفاية في النفقات، ونحوه»[٣].

ثم قال: «الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.

(١) فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٨٧).

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر (٣/ ٨٠١).

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر (٣/ ٨٠١-٨٠٢).

مثل: قول النبي ﷺ في الهر: «**إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسٍ؛ إِنَّهَا مِنَ الطو افين عليكم والطو افات**»[١]. جعل الطواف علة فبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة. فهذا قياس جلي قد أقرَّ به جماعة ممن ينكر القياس.

وأما النوع الأول من تحقيق المناط فليس ذلك قياسًا؛ فإن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه. وهذا من ضرورة كل شريعة لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاية كل شخص لا يوجد»[٢].

وهذا النوع الثاني مما تختلف فيه أنظار المجتهدين عند التنزيل، ولكل مجتهد رأيه لاختلافهم في تعيين المناط[٣].

الاعتبار الثاني: الوضوح والخفاء:

كذلك ينقسم تحقيق المناط باعتبار الوضوح والخفاء إلى مناط ظاهر واضح جلي، ومناط غامض خفي.

وهذا ما أشار إليه الشاطبي عند حديثه عن تحقيق مناط العدالة في الأشخاص، الوارد ذكرها في قول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [سورة الطلاق: ٢]، قال: «فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: «طرف أعلى» في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق، و«طرف آخر» وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف؛ كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام، فضلًا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، و«بينهما» مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض، لابد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد»[٤]. وهذا يظهر عند التأمل في معنى العدل[٥].

والمراد بقوله: (طرف أعلى، وطرف آخر أدنى) هو المناط الواضح الذي لا يعسر على أحد إدراكه، فإما أن يُعلم مناطه قطعًا، كتحقق العدالة في أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وإما أن يُعلم عدم تحقق مناطه قطعًا، كعدم تحقق العدالة في الكافر ومن حُدَّ في كبيرة.

---

(١) رواه أبو داود في سننه: كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، رقم (٧٥، ٧٦)، والترمذي في أبواب الطهارة من سننه، باب ما جاء في سؤر الهرة، رقم (٩٢)، والنسائي في سننه: كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، رقم (٦٨)، وفي كتاب المياه، باب سؤر الهرة، رقم (٣٤٠)، بتحقيق الشيخ عبدالفتاح أبي غدة، ط. مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر (٣/ ٨٠٢-٨٠٣).

(٣) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٨٢).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٠).

(٥) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٨٢-١٨٣).

أما (الواسطة) فهو المعنى الخفي، الذي يعسر على المجتهد إدراكه إلا بعد بذل الجهد وحد الوسع.

وأكثر الأحكام الشرعية من قبيل المناط الخفي؛ وإلا لما اختلف الفقهاء؛ فأكثر الخلاف الفقهي من عدم وضوح المناط المراد تحقيقه.

ونجد مثال ذلك في اختلافهم في علة الربا، هل هي في النقدين الجنس والوزن؟ أم غلبة الثمنية؟ أم مطلق الثمنية؟

وهل هي في غير النقدين الجنس مع الكيل أو الوزن؟ أم الاقتيات مع الادخار؟ أم الاقتيات أو الطعم فقط؟

ولذلك فإن تحقيق المناط يحتاج إلى اجتهاد في كل محل، ونظر وتأمل[١].

قال الغزالي: «فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره»[٢].

وقال السبكي: «وأما تحقيق المناط: فهو أنْ يتفق على علِّيَّة وصف بنص أو إجماع، ويجتهد في وجودها في صورة النزاع، كالاجتهاد في تعيين الإمام بعد ما علم من إيجاب نصب الإمام، وكذا تعيين القضاة والولاة، وكذا في تقدير التعزيرات، وتقدير الكفاية في نفقة القريب، وإيجاب المثل في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وطلب المثل في جزاء الصيد، فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنّص أمّا أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا؛ فيدرك بقول المقوِّمين، وهو مبني على الظنّ والتخمين»[٣].

وخفاء المناط قد يكون ناشئًا من نفس الواقعة، وذلك عندما ترد بعض الوقائع بأسماء خاصة أو أوصاف جديدة غير معهودة من قبل، أو يكون قد احتف بها ملابسات معينة أدت إلى خفاء المناط. كمدى انطباق معنى السرقة على النشال الذي يغافل الناس لسرقتهم.

وقد يكون خفاء المناط بسبب تردد بعض الوقائع والجزئيات بين أكثر من قاعدة، على نحو لا يظهر فيه للمجتهد القاعدة الأقوى انطباقًا والألصق معنى والأكثر تحققًا في عين الجزئية والواقعة المعروضة. كمسألة وجوب الزكاة في حلي المرأة. قال ابن رشد الحفيد: «والسبب في اختلافهم: تردد شبهه بين العروض وبين التبر والفضة اللتين المقصود منهما المعاملة في جميع الأشياء، فمن شبهه بالعروض التي المقصود منها المنافع أولًا قال: ليس فيه زكاة، ومن شبهه بالتبر والفضة التي المقصود فيها المعاملة بها أولًا قال: فيه الزكاة»[٤].

---

(١) راجع: المرجع السابق ص(١٨٣- ١٨٤).

(٢) المستصفى ص(٢٩١).

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج (٦/ ٢٣٩٩)، ط. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي.

(٤) بداية المجتهد (٢/ ١١)، ط. دار الحديث بالقاهرة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

والمجتهد لابد له من النظر في المناط الخفي عند التنزيل؛ ليتبين له المناط المناسب، وينزل الحكم تبعًا لذلك المناط.

وربما يقع خطأ في التنزيل هنا؛ لخفاء المناط وصعوبة تحديد المناط المناسب؛ ولذلك يحتاج النظر في المناط إلى علم واسع وفقه راسخ[١].

الاعتبار الثالث: العموم والخصوص:

كذلك ينقسم تحقيق المناط باعتبار العموم والخصوص إلى: مناط عام، ومناط خاص.

قال الشاطبي: «فكأن تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام... وتحقيق خاص من ذلك العام»[٢].

وبيَّنَ أن تحقيق المناط العام هو «ما يرجع إلى الأنواع، لا إلى الأشخاص، كتعين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك»[٣].

أما تحقيق المناط الخاص فيعني النظر في «كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة؛ حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل»[٤].

قال الشاطبي: «هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر، وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرُبَّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورُبَّ عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئًا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورًا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها؛ بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيدًا أو قيودًا لما ثبت له في الأول بعض القيود. هذا معنى تحقيق المناط هنا»[٥].

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٨٤- ١٨٥).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٧).

(٣) المرجع السابق.

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٨).

(٥) المرجع السابق (٤/ ٩٨- ٩٩).

«فإذا كان تحقيق المناط العام يقتضي معرفة الواقع في عمومه، ومعرفة الحالات في إجمالها؛ فإن تحقيق المناط الخاص يقتضي معرفة الواقع الخاص ومقدار خصوصيته، وما تستوجبه تلك الخصوصية في ميزان الشرع»(١).

ولعل من قبيل تحقيق المناط الخاص قول الإمام مالك رحمه الله: «رأيتُ ربيعةَ أفطر في مرضٍ له، لو كان غيره قلتُ: يقوى على الصوم، فإنما ذلك بقدرِ طاقة الناس»(٢).

ففي تحقيق المناط العام نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلًا، ووجد هذا الشخص متصفًا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة، وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما تحقيق المناط الخاص فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]، وقد يعبر عنه بالحكمة، التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]. قال مالك: «من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم، أَمَا سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾». وقال أيضًا: «إن الحكمة مسحة ملك على قلب العبد». وقال: «الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد». وقال أيضًا: «يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله، وأمر يدخله الله القلوب من رحمته وفضله». وقد كره مالك كتابة العلم- يريد ما كان نحو الفتاوى- فسئل: ما الذي نصنع؟ فقال: «تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتاب»(٣).

فالمناط الخاص هو ما ينطبق على الإنسان في خاصة نفسه، فيقوم المجتهد بالنظر في حال المكلف حتى يناط بجملة من القواعد، بحسب شخصه وحاله وزمانه وبيئته واستطاعته(٤).

(١) الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع للدكتور/ أحمد الريسوني ص(٦٥)، مطبوع ضمن كتاب بعنوان الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ط. دار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٢) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات لابن أبي زيد القيرواني (٢/ ٣٥)، ط. دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩م، بتحقيق د/ عبدالفتاح الحلو، ود/ محمد حجي، وآخرين.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٧- ٩٨).

(٤) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٨٩).

ولذلك فإن تحقيق المناط الخاص يحتاج لمجتهد ذي قدرات عالية ومهارات فائقة، خبير بالنفوس وخفاياها وخصوصياتها وما يعتريها، عالِمًا بواقعه وملابساته الاجتماعية وتأثيراتها[١].

وقد سبق قول الشاطبي: «فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورًا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها؛ بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»[٢].

ومن أمثلة تحقيق المناط الخاص: أحوال الناس فيما يتعلق بحكم النكاح، وقد ذكرها ابن قدامة في المغني، قال: «والناس في النكاح على ثلاثة أضرب: منهم من يخاف على نفسه الوقوع في محظور إن ترك النكاح، فهذا يجب عليه النكاح في قول عامة الفقهاء؛ لأنه يلزمه إعفاف نفسه، وصونها عن الحرام، وطريقه النكاح. الثاني: من يستحب له، وهو من له شهوة يأمن معها الوقوع في محظور، فهذا الاشتغال له به أولى من التخلي لنوافل العبادة. وهو قول أصحاب الرأي، وهو ظاهر قول الصحابة رضى الله عنهم، وفعلهم»[٣].

قال: «القسم الثالث: من لا شهوة له، إما لأنه لم يخلق له شهوة كالعنين، أو كانت له شهوة فذهبت بكبر أو مرض ونحوه، ففيه وجهان: أحدهما: يستحب له النكاح؛ لعموم ما ذكرنا. والثاني: التخلي له أفضل؛ لأنه لا يحصِّل مصالح النكاح، ويمنع زوجته من التحصين بغيره، ويضر بها، ويحبسها على نفسه، ويعرض نفسه لواجبات وحقوق لعله لا يتمكن من القيام بها، ويشتغل عن العلم والعبادة بما لا فائدة فيه»[٤].

وهذا النوع من تحقيق المناط من أهم أنواعه؛ لما له من أثر كبير في فقه التنزيل؛ لأن ما يصلح للمجموع ليس بالضرورة أنه يصلح للفرد، ومن التنزيل الخاطئ تنزيل ما يصلح للمجموع على خصوص الأفراد. وفقه التنزيل يفرق بين المناط العام والمناط الخاص، كما سبق.

(١) انظر: المرجع السابق ص(١٨٩).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٨).

(٣) المغني (٩/ ٣٤١) بتحقيق د/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ود/ عبدالفتاح محمد الحلو، ط. دار عالم الكتب بالرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٤) المغني (٩/ ٣٤٣- ٣٤٤).

خامسًا: تعارض المناطات:

مما يتعلق بتحقيق المناط تعارض أكثر من مناط في مسألة واحدة، بحيث تشتبه الواقعة بأصلين أو مناطين لا يمكن إلحاقها بأحدهما إلا من خلال الترجيح بينهما[(١)].

ومثل لها بعض الباحثين بالحديث الذي رواه البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «كَانَ عُتْبَةُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ عَهِدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ مِنِّي فَاقْبِضْهُ، قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَقَالَ: ابْنُ أَخِي قَدْ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ، فَقَامَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ: أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي، وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ، فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، ابْنُ أَخِي، كَانَ قَدْ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ. فَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي، وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ»، ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»، ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ: «**احْتَجِبِي مِنْهُ**»؛ لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ، فَمَا رَآهَا حَتَّى لَقِيَ اللهَ»[(٢)].

«فهذه الحادثة دلت على تردد حكم بين مناطين مختلفين: مناط الولد للفراش، ومناط الشبه»[(٣)].

المطلب الثاني: أثر تحقيق المناط في فقه التنزيل:

إذا كان الإفتاء هو تنزيل أحكام الشريعة على أفعال المستفتين؛ فإن تحقيق المناط هو أحد أهم سبل ذلك التنزيل وأبرز خطواته المنهجية.

ويعتبر الاجتهاد في تحقيق المناط أول خطوة يسلكها المجتهد لتنزيل الحكم على الواقع وتفعيله؛ فمجرد حصول الحكم الشرعي متصورًا في ذهن المفتي أو المجتهد لا يرشحه لأن يئول إلى التفعيل بصفة تلقائية مباشرة؛ لأنه يكون كليًّا عامًّا، ووقائع المستفتين المراد التنزيل عليها تكون جزئية مشخَّصة. وهذا يتطلب اعتماد خطوة منهجية وسيطة ضامنة لحسن التطبيق، وهي التحقيق في مناطات الحكم من جهة صورها الجزئية؛ لمعرفة ما تتوفر فيه دواعي تنزيله عليها مما لا يتوفر فيه ذلك[(٤)].

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٩١).

(٢) رواه البخاري في صحيحه: كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، رقم (٢٠٥٣)، وفي مواضع أخرى.

(٣) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٩٢)، نقلاً عن: الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي لعبدالرحمن زايدي ص(٢١٧).

(٤) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/٤٨٨)، وانظر أيضًا: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٧١).

فـ «الممارسة العملية لفقه تنزيل الأحكام الشرعية في صناعة الفتوى المعاصرة تلزم في خطوتها الأولى بضرورة تحقيق مناط الحكم الذي يراد الإخبار به في النازلة أو القضية الفقهية، حيث يلتفت إلى ظروف هذه النازلة وسياقها الاجتماعي، ويتم النظر في مدى توافر ملابساتها على شروط تنفيذ ذلك الحكم، كما أنه يلتفت أيضًا إلى مناسبة هذه الأحوال للمعاني والأوصاف التي لأجلها شرع الحكم. ومن هنا تبدو أهمية تحقيق المناط بالنسبة للمفتي المعاصر كآلية اجتهادية تمكنه من أن يستقيم له التنزيل الفقهي على الوقائع المعاصرة»(١).

ولذلك فلا يصح الإفتاء بالتقليد، ولا يجدي المفتي شيئًا أن يفتي بفتاوى السابقين، أو فتاواه السابقة في حق مستفتين آخرين؛ لأن لكل «معين خصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرًا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين؛ فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل»(٢).

وقد أكد على ذلك الشاطبي، قال: «لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلَّد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد؛ لأن كل صورة من صوره النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا؛ فلابد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها؛ فلابد من النظر في كونها مثلها أولا، وهو نظر اجتهادي أيضًا، وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات، وقيم المتلفات. ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك؛ فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبَرًا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين؛ فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل»(٣).

(١) فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١١١-١١٢).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٢).

(٣) المرجع السابق (٤/ ٩١-٩٢).

فالشاطبي هنا قد أعطى بعدًا واسعًا لتحقيق المناط، من حيث إنه جعله أصلًا كليًّا في تنزيل الأحكام الشرعية؛ بغية التوجيه السليم والتسديد الصحيح لضبط ممارسة هذا التنزيل في الواقع، ومن حيث إنه اعتبره مسلكًا رئيسًا في عملية الاجتهاد في تطبيق الحكم على الواقعة[١].

ومن هنا تبرز أهمية معرفة المفتي بالواقع الذي يكتنف الواقعة محل الفتوى، سواء أكانت جديدة في ذاتها، أم لم تكن كذلك؛ لأنها في الحالتين معًا مصوغة بحسب الواقع الذي يلابسها، ومتأثرة به بالغ التأثر؛ إذ هو المجال الذي تتشكل فيه الظروف والأحوال والحيثيات التي قد تجعل لبعض المستفتين وضعًا خاصًّا ومختلفًا يتميزون به عن سائر المستفتين الآخرين، وإن كانوا يشتركون معهم في مناط عام واحد[٢].

إن تحقيق المناط يعتبر من أهم الوسائل التي ينبغي أن يعوِّل عليها المفتي لتطبيق أحكام الشريعة على أرض الواقع، ولإنزالها من حيز التنظير والتجريد الذهني المحض إلى ميدان العمل والمشاهدة، حتى تصير مجسدة في حياة المستفتين؛ ذلك لأن «الحكم التكليفي يتسم بالتجريد والعموم والجزاء غالبًا، أما كونه متسمًا بالتجريد فلأنه يقع في الذهن متعلقًا بمدركه، وأما كونه عامًّا فلأنه لا يختص بواقعة معينة أو شخص معين بالذات، بل يشمل المخاطبين على الإطلاق والعموم»[٣].

ومن هنا يتضح أن المفتي يحتاج إلى البحث في الأحكام عن مفرداتها وجزئياتها، ولا يكفيه الوقوف على ما تتضمنه من معانٍ كلية؛ لأن ذلك يبقيها حبيسة للتصور الذهني المجرد، ويعزلها عن أداء وظيفتها التكليفية التي بنيت على أساس منها[٤].

يقول الشاطبي: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخَّصة؛ فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلًا وقد لا يكون، وكله اجتهاد»[٥].

وإغفال تحقيق المناط وعدم اعتباره عند تنزيل الأحكام على الوقائع مظنة حصول الحرج في الدين، ومظنة حصول التحريف لمراد الله تعالى[٦].

(١) فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١١٢).

(٢) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٨٩).

(٣) الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب للدكتور/ محمد فتحي الدريني ص(٣٧)، منشورات جامعة دمشق، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

(٤) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٨٩).

(٥) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٩٣).

(٦) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٩٠).

فبدونه «يمكن أن يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له، أو على أكثر مما وضعت له، أو على أقل مما وضعت له، ويمكن أن يقع تعطيل الحكم مع وجود محله ومناطه. وحين يغيب تحقيق المناط نرى ناسًا ينفذون الحدود في غير موضعها، وآخرين يضعون القتال في غير موضعه، وغيرهم يضعون السلم في غير محله»[(١)]، حيث قد يفضي عدم النظر في تحقيق المناط إلى تنزيل الحكم على أفراد مشتبهة في الظاهر بأفراده، دون أن تكون في حقيقة الأمر مندرجة ضمنها، كما قد يؤدي إلى تنزيل الحكم على كل أفراده بما فيها تلك التي تتضمن ملابسات خاصة، أو تنطوي على أعذار تخرجها من انطباق الحكم عليها. كما قد ينتج عن إغفال تحقيق المناط أيضًا صرف الحكم عن سائر أفراده الحقيقية، أو عن بعضها بحيث تخرج عن مجال تطبيقه[(٢)].

ولذلك فإنه لا خلاف في مشروعية الاجتهاد بتحقيق المناط.

قال الإمام أبو حامد الغزالي: «أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافًا بين الأمة في جوازه»[(٣)].

فتحقيق المناط وسيلة تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، باعتبار أن الأحكام الشرعية معلقة بعد النزول على موجود مشخَّص، وهو وجود الواقع. وهذا الوجود الخارجي مركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها، ورخائها وقترها، وضروراتها وحاجاتها، وتطورات سيرورتها... فإطلاق الأحكام مقيد بقيودها وعمومها، مخصوص بخصائصها؛ ولذلك كان خطاب الوضع شروطًا وأسبابًا وموانع، رخصًا وعزائم، ناظمًا للعلاقة بين خطاب التكليف بأنواعه: طلب إيقاع، وطلب امتناع، وإباحة، وبين الواقع بسلاسته ورخائه وإكراهاته.

فالتنزيل هو تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي، تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده، وهكذا فإن تحقيق مناط الحكم الشرعي في أي قضية من القضايا ينبغي أن يكون موزونًا بميزان المصالح والمفاسد، ومعتبَرًا بمعيار الشرع الكلي والجزئي، ومعيار العقل الفاحص[(٤)].

---

(١) الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع للدكتور/ أحمد الريسوني ص(٦٤- ٦٥)، مطبوع ضمن كتاب بعنوان الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ط. دار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٩٠).

(٣) المستصفى ص(٢٨١).

(٤) فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٦).

ومن هنا كان قول النبي ﷺ لأبي ذر الغِفَاري رضي الله عنه: «... وَلَا تَوَلَّيَنَّ مالَ يتيم»[١]. مع ثبوت حثِّ النبي ﷺ على كفالة اليتيم، في مثل قوله ﷺ: «أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الجَنَّةِ هَكَذا»، وقال بإصبعيه السَّبَّابَةِ وَالوُسْطَى[٢].

فنهيُه عليه الصلاة والسلام لأبي ذر تحقيق للمناط في حق هذا الصحابي بحسب حاله[٣].

ومن هنا أيضًا قال الشاطبي: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله»[٤].

وينبغي على المجتهد عند النظر في تحقيق المناط أن يبذل أقصى وسعه ويتحرى ويدقق، ويستصحب خلفيته المعرفية من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وسائر علوم الشريعة وأدواتها؛ فإن النصوص الشرعية حين ترد على مناطات حادثة فإنها مهما كانت قطعية في دلالاتها على مسمياتها وأحكامها؛ فإن تواردها على القضايا المستجدة قد يخفف من قطعيتها فيها، فالوقائع الجديدة لا تسمى جديدة إلا أن تتميز بتوابع تستقر في مناط الحكم فلا تكون منطبقة انطباقًا كليًّا مع الوقائع التي نزلت عليها النصوص؛ إذ لو انطبقت عليها لكانت إياها ولم تكن جديدة؛ وهذا يستدعي مزيدًا من التحري والضبط عند تنزيلها على الواقع[٥].

ومن الأمثلة على تحقيق المناط و أثره في فقه التنزيل: مسألة إخراج زكاة الفطر نقدًا. فالأصل في هذه المسألة حديث ابن عمر رضي الله عنهما «**أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ**»[٦].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «**كُنَّا نُخْرِجُ إِذْ كَانَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ عَنْ كُلِّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ، حُرٍّ أَوْ مَمْلُوكٍ، صَاعًا مِنْ طَعَامٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ أَقِطٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ**. فَلَمْ نَزَلْ نُخْرِجُهُ حَتَّى قَدِمَ عَلَيْنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ حَاجًّا، أَوْ مُعْتَمِرًا، فَكَلَّمَ النَّاسَ عَلَى الْمِنْبَرِ، فَكَانَ فِيمَا كَلَّمَ بِهِ النَّاسَ أَنْ قَالَ: إِنِّي أَرَى أَنَّ مُدَّيْنِ مِنْ سَمْرَاءِ الشَّامِ تَعْدِلُ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، فَأَخَذَ النَّاسُ بِذَلِكَ»[٧]. وسمراء الشام، أي: الحنطة.

(١) رواه مسلم في صحيحه، وسبق تخريجه.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيمًا، رقم (٦٠٠٥).

(٣) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٣٩٧).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٨٩- ٩٠).

(٥) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٩٢).

(٦) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر على العبد، رقم (١٥٠٤)، ومسلم في الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، رقم (٩٨٤).

(٧) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الزكاة، باب صاع من زبيب، رقم (١٥٠٨)، ومسلم في الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، رقم (٩٨٥). واللفظ لمسلم.

وهو الذي قال عنه ابن عمر: «فَعَدَلَ النَّاسُ به نِصْفَ صَاعٍ من بر»(١). ونصف الصاع يساوي مُدَّيْن.

قال ابن القيم: ««أن النبي ﷺ فرض صدقة الفطر صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير، أو صاعًا من زبيب، أو صاعًا من أقط». وهذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم، كمن قوتهم الذرة والأرز أو التين أو غير ذلك من الحبوب، فإن كان قوتهم من غير الحبوب كاللبن واللحم والسمك أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائنًا ما كان، هذا قول جمهور العلماء، وهو الصواب الذي لا يقال بغيره؛ إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد، ومواساتهم من جنس ما يقتاته أهل بلدهم، وعلى هذا فيجزئ إخراج الدقيق وإن لم يصح فيه الحديث، وأما إخراج الخبز والطعام فإنه وإن كان أنفع للمساكين لقلة المؤنة والكلفة فيه فقد يكون الحَبُّ أنفع لهم؛ لطول بقائه وأنه يتأتى منه ما لا يتأتى من الخبز والطعام، ولا سيما إذا كثر الخبز والطعام عند المسكين فإنه يفسد ولا يمكنه حفظه، وقد يقال: لا اعتبار بهذا، فإن المقصود إغناؤهم في ذلك اليوم العظيم عن التعرض للسؤال، كما قال النبي: «**أغنوهم في هذا اليوم عن المسألة**»(٢) وإنما نص على تلك الأنواع المخرجة؛ لأن القوم لم يكونوا يعتادون اتخاذ الأطعمة يوم العيد، بل كان قوتهم يوم العيد كقوتهم سائر السنة؛ ولهذا لما كان قوتهم يوم عيد النحر من لحوم الأضاحي أمروا أن يطعموا منها القانع والمعتر؛ فإذا كان أهل بلد أو محلة عادتهم اتخاذ الأطعمة يوم العيد جاز لهم، بل يشرع لهم أن يواسوا المساكين من أطعمتهم، فهذا محتمل يسوغ القول به، والله أعلم»(٣).

فابن القيم يعتبر مناط الحكم في إخراج زكاة الفطر هو غالب القوت، وما ذكره النبي ﷺ من أنواع هي غالب أقواتهم(٤).

وذهب الحنفية إلى أن المناط الذي يتعلق به الحكم هو الإغناء؛ ولذلك أجازوا إخراج زكاة الفطر نقدًا. ففي بدائع الصنائع: «وأما صفة الواجب فهو أن وجوب المنصوص عليه من حيث إنه مال متقوم على الإطلاق، لا من حيث إنه عين؛ فيجوز أن يعطي عن جميع ذلك القيمة دراهم، أو دنانير، أو فلوسًا، أو عروضًا، أو ما شاء. وهذا عندنا»(٥).

(١) رواه مسلم في الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، رقم (٩٨٤).

(٢) رواه الدارقطني في سننه: كتاب زكاة الفطر، رقم (٢١٣٣) بلفظ: «أغنوهم في هذا اليوم»، ط. دار المعرفة- بيروت، بتحقيق السيد عبدالله هاشم يماني، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ومروي في موطأ ابن وهب (١/ ٢٥٥) بلفظ: «أَغْنُوهُمْ عَنْ طَوَافِ هَذَا الْيَوْمِ»، ط. مكتبة جامع العلوم والحكم بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠٢م، بتحقيق محمد الأمين بن الحسين الشنقيطي وولده.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٨- ١٩).

(٤) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٩٨).

(٥) بدائع الصنائع (٢/ ٧٣)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت المصورة عن طبعة مطبعة الجمالية بمصر (الطبعة القديمة ١٣٢٨هـ).

فمناط الحكم حصول الإغناء مطلقًا، دون خصوص وصف الطعم؛ تحقيقًا لمقصود الشرع الشريف، وربطًا للحكم بمقصده.

والرسول عليه الصلاة والسلام حينما أوجب إخراجها مما في أيدي الناس من الأقوات إنما كان يراعي ظروف الزمان والمكان، وكان ذلك هو الأنفع للفقير والأيسر على المزكي، وكانت النقود عزيزة عند العرب وقتئذ.

فلما تغيرت الظروف والأحوال، واختلفت الأقوات، بل تيسرت النقود، وصارت هي الأنفع للفقير والأيسر على المزكي كانت هي المحقق لمقصد الحكم، وهو حصول الإغناء للفقير في هذا اليوم[١].

وهذا الإغناء قد يحصل بشراء الملابس الجديدة، أو التمكن من الخروج للتنزه، وما إلى ذلك مما يختلف باختلاف حال الفقير، وباختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال.

ومن هنا كان مذهب الحنفية بتجويز إخراج زكاة الفطر نقدًا هو الأرجح، وبه يتحقق مناط الحكم وهو حصول الإغناء للفقير.

وهذا هو ما عليه الفتوى في دار الإفتاء المصرية. جاء في فتواها على الطلب المقيد برقم (١٤٤٠) لسنة ٢٠٠٨م ما نصه:

«تعمل الجمعية في منطقة فقيرة بل معدمة، واحتياجات الفقراء فيها كثيرة جدًّا، فهم يحتاجون إلى الطعام والكساء والمال لتدبير كثير من احتياجاتهم اليومية، ومع حلول شهر رمضان تتجدد مشكلة زكاة الفطر السنوية؛ وذلك لوجود مجموعة من الشباب تنشر بين جمهور أهالي المنطقة فكرةَ عدمِ جواز إخراج زكاة الفطر إلا حبوبًا، بل تهاجم القائمين على إدارة الجمعية وتطالبهم بشراء حبوب بكل المال من الصندوق المخصص لزكاة الفطر؛ فما حكم إخراج زكاة الفطر مالًا؟

الجواب:

يرى السادة الحنفية أن الواجب في صدقة الفطر نصفُ صاعٍ من بُرٍّ أو دقيقه أو سَوِيقه أو زبيبٍ، أو صاع مِن تمرٍ أو شعير، وأن وجوب المنصوص عليه إنما أتى من كونه مالًا متقومًا على الإطلاق لا من كونه عَيْنًا، فيجوز أن يُعطي المزكي عن جميع ذلك القيمةَ: دراهمَ، أو دنانير، أو فلوسًا، أو عُروضًا، أو ما شاء.

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(١٩٨- ١٩٩).

قال الإمام السرخسي في «المبسوط» (٣/ ١٠٧-١٠٨، ط. دار المعرفة): «فإن أَعطى قيمةَ الحِنطة جاز عندنا؛ لأنَّ المعتبرَ حصول الغِنى، وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالحِنطة، وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز، وأصل الخلاف في الزكاة، وكان أبو بكر الأعمش رحمه الله تعالى يقول: أداء الحنطة أفضل من أداء القيمة؛ لأنه أقرب إلى امتثال الأمر وأبعد عن اختلاف العلماء، فكان الاحتياط فيه. وكان الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى يقول: أداء القيمة أفضل؛ لأنه أقرب إلى منفعة الفقير، فإنه يشتري به للحال ما يحتاج إليه، والتنصيص على الحنطة والشعير كان لأن البِياعات في ذلك الوقت بالمدينة يكون بها، فأما في ديارنا البياعاتُ تُجرى بالنقود، وهي أعز الأموال، فالأداء منها أفضل» اهـ.

وهذا أيضًا هو مذهب جماعة من التابعين، كما أنه قول طائفة مِن العلماء يُعْتَدُّ بهم، منهم: الحسن البصري؛ حيث روي عنه أنه قال: «لا بأس أن تعطى الدراهم في صدقة الفطر»، وأبو إسحاق السبيعي، فعن زهير قال: سمعت أبا إسحاق يقول: «أدركتُهم وهم يُعطُون في صدقة الفطر الدراهمَ بقيمة الطعام»، وعمر بن عبدالعزيز، فعن وَكِيع عن قُرَّةَ قال: «جاءنا كتاب عمر بن عبدالعزيز في صدقة الفطر: نصف صاع عن كل إنسان أو قيمته نصف درهم»، وقد روى هذه الآثار الإمام أبو بكر بن أبي شيبة في «المصَنَّف» (٢/ ٣٩٨، ط. مكتبة الرشد).

وهو أيضًا مذهب الثوري، وبه قال إسحاق بن راهويه وأبو ثور، إلا أنهما قيَّدا ذلك بالضرورة، كما ذكره الإمام النووي في «المجموع شرح المهذب» (٦/ ١١٢، ط. دار الفكر). وأجازه الشيخ تقي الدين بن تيمية الحنبلي أيضًا للحاجة والمصلحة الراجحة؛ حيث يقول في «مجموع الفتاوى» عن إخراج القيمة في الزكاة والكفارة ونحو ذلك (٢٥/ ٨٢-٨٣، ط. مجمع الملك فهد): «والأظهر في هذا أن إخراج القيمة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة ممنوع منه... وأما إخراج القيمة للحاجة أو المصلحة أو العدل فلا بأس به» اهـ.

كما أن القول بإجزاء إخراج القيمة في زكاة الفطر رواية مُخَرَّجة عن الإمام أحمد، نَصَّ عليها المرداوي في «الإنصاف» (٣/ ١٨٢، ط. دار إحياء التراث العربي).

والذي نختاره للفتوى ونراه أَوفَقَ لمقاصد الشرع وأَرفَقَ بمصالح الخلق هو جواز إخراج زكاة الفطر مالًا مطلقًا، وهذا هو مذهب الحنفية، وبه العمل والفتوى عندهم في كل زكاة، وفي الكفارات، والنذر، والخراج، وغيرها، كما أنه مذهب جماعة من التابعين كما مَرَّ. والله سبحانه وتعالى أعلم»[1].

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٣٣/ ٣٤٩-٣٥١) من فتاوى فضيلة الدكتور/ علي جمعة، ط. دار الإفتاء المصرية بالقاهرة في سنوات مختلفة.

وجاء أيضًا في فتواها على الطلب الوارد من وزارة الأوقاف المصرية، المقيد برقم (٣٠١) لسنة ٢٠١٦م، والمتضمن:

«ما الواجب في زكاة الفطر؟ وكيف تحسب قيمتها؟ وهل يجوز إخراجها مالًا؟

الجواب:

فرضت زكاة الفطر طهرة للصائمين، وطعمة للمساكين. واتفق الفقهاء على أن الواجب فيها صاع من تمر أو شعير، واختلفوا في الواجب من القمح، فالجمهور على أنه صاع أيضًا، ويرى الحنفية أن الواجب نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه.

والصاع مكيال لأهل المدينة يسع أربعة أمداد، ووزن الصاع عند الجمهور يعادل ٢,٠٤ كيلو جرام، وعند الحنفية ٣,٢٥ كيلو جرامات، وتحسب بأقل قيمة لغالب قوت البلد؛ لأن الأصل براءة ذمة المكلف مما زاد على ذلك.

أما عن إخراجها مالًا فهو جائز شرعًا، بل هو الأقرب إلى تحقيق مقصود الشرع في التوسعة على الفقراء وإغنائهم يوم العيد، وذِكرُ الحديثِ لبعض الأنواع إنما هو للتيسير ورفع الحرج، لا لحصر الواجب فيه، كما قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «**أغنوهم عن طواف هذا اليوم**». أخرجه ابن سعد في الطبقات، والدارقطني من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. والإغناء الآن يتحقق بالمال لا بالحبوب؛ ولذلك كان المفتى به في عصرنا؛ لأنه الأوفق لمقاصد الشرع، والأرفق بمصالح الخلق.

وعلى ذلك جرى عمل جماعة من السلف من كبار الصحابة، كأمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وابنه عبدالله، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ بن جبل، ومعاوية بن أبي سفيان، وغيرهم رضي الله عنهم، وعليه عمل كثير من التابعين والسلف الصالحين، كالخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز- وكتب به إلى عماله في الأمصار- والحسن البصري، وأبي إسحاق السبيعي- وهو من أئمة التابعين في الكوفة، وحكاه عن عمل من أدركهم من السلف الصالح، وقد أدرك نحوًا من أربعين صحابيًّا، منهم علي بن أبي طالب، وابن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، وجرير البجلي رضي الله عنهم، وغيرهم من كبار الصحابة والتابعين.

وهذا مذهب الحنفية، وجماعة من المالكية، ومقتضى تعليل من أجازها من غير المنصوص من الشافعية، وبجواز العمل به أفتى الشهاب الرملي، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، ورجحها ابن تيمية للمصلحة. وهو قول أئمة أهل الحديث والأثر، كسفيان الثوري، وإسحاق بن راهويه، وأبي ثور، ومذهب الإمام البخاري في صحيحه، وهو المتعين إذا طلبه الإمام للمصلحة.

قال الإمام الطحاوي: «أداء القيمة أفضل؛ لأنه أقرب إلى منفعة الفقير؛ فإنه يشتري به للحال ما يحتاج إليه، والتنصيص على الحنطة والشعير كان لأن البياعات في ذلك الوقت بالمدينة كانت بها، فأما في ديارنا فالبياعات تجرى بالنقود، وهي أعز الأموال؛ فالأداء منها أفضل». اهـ والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٤٩/ ٢٥٩- ٢٦١) من فتاوى فضيلة الدكتور/ شوقي علام.

المبحث الثاني

اعتبار قصد المكلف

ويشمل مطلبين:

- المطلب الأول: مفهوم اعتبار قصد المكلف وأهميته.
- المطلب الثاني: ضوابط اعتبار قصد المكلف في فقه التنزيل.

المطلب الأول: مفهوم اعتبار قصد المكلف وأهميته:

اعتبار قصد المكلف أحد الضوابط المهمة لفقه التنزيل؛ لأن النية لما كانت هي الباعث على الفعل، وكانت المرجع في الحكم عليه صار الاعتداد بها أمرًا لازمًا في انضباط التنزيل وحسن إسقاط الحكم على النازلة[١].

والمقصود به: الجمع في تحقيق المناط بين النظر إلى الأعمال والتصرفات القولية والفعلية، والنظر إلى نيات أصحابها ومقاصدهم؛ فإن الأحكام تختلف باختلاف قصود المكلفين من الأقوال والأفعال[٢].

وأصل ذلك قول النبي ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»[٣].

قال النووي: «أجمع المسلمون على عظم موقع هذا الحديث وكثرة فوائده وصحته»[٤].

قال: «قال الشافعي وآخرون: هو ثلث الإسلام. وقال الشافعي: يدخل في سبعين بابًا من الفقه. وقال آخرون: هو ربع الإسلام»[٥].

---

(١) فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(٢١٧).

(٢) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٣٠).

(٣) رواه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم (١)، واللفظ له، ورواه مسلم في كتاب الإمارة من صحيحه، باب قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنية» وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، رقم (١٩٠٧).

(٤) شرح صحيح مسلم للنووي (١٣/ ٥٣)، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.

(٥) شرح صحيح مسلم (١٣/ ٥٣).

قال ابن رجب الحنبلي: «قوله: «وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» إخبار عن حكم الشرع، وهو أن حظ العامل من عمله نيته، فإن كانت صالحة فعمله صالح؛ فله أجره، وإن كانت فاسدة فعمله فاسد؛ فعليه وزره»[١].

وقد أخذ الفقهاء من هذا الحديث قاعدة «الأمور بمقاصدها»، وهي أول القواعد الخمس الكبرى، التي عليها مدار الدين والأحكام. وهي قاعدة عظيمة القدر[٢].

قال ابن القيم في سياق حديثه عن اعتبار القصود في العقود: «وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمته، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلًا وتحريمًا؛ فيصير حلالًا تارةً وحرامًا تارةً باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحًا تارةً وفاسدًا تارةً باختلافها»[٣].

وذكر عددًا من المسائل، قال: «كالذبح؛ فإن الحيوان يحل إذا ذبح لأجل الأكل، ويحرم إذا ذبح لغير الله، وكذلك الحلال يَصِيد الصيد للمحرم فيحرم عليه، ويصيده للحلال فلا يحرم على المحرم، وكذلك صورة القرض وبيع الدرهم بالدرهم إلى أجلٍ صورتهما واحدة، وهذا قربة صحيحة، وهذا معصية باطلة بالقصد، وكذلك عصر العنب بنية أن يكون خمرًا معصيةٌ ملعونٌ فاعله على لسان رسول الله ﷺ، وعصره بنية أن يكون خلًّا أو دبسًا جائز، وصورة الفعل واحدة، وكذلك السلاح يبيعه الرجل لمن يعرف أنه يقتل به مسلمًا حرام باطل لما فيه من الإعانة على الإثم والعدوان، وإذا باعه لمن يعرف أنه يجاهد به في سبيل الله فهو طاعة وقربة، وكذلك عقد النذر المعلَّق على شرط ينوي به التقرب والطاعة فيلزمه الوفاء بما نذره، وينوي به الحلف والامتناع فيكون يمينًا مكفَّرة، وكذلك ألفاظ الطلاق صريحها وكنايتها ينوي بها الطلاق فيكون ما نواه وينوي به غيره فلا تطلق، وكذلك قوله: «أنتِ عندي مثل أمي» ينوي بها الظهار فتحرم عليه، وينوي به أنها مثلها في الكرامة فلا تحرم عليه، وكذلك من أدى عن غيره واجبًا ينوي به الرجوع ملكه، وإن نوى به التبرع لم يرجع»[٤].

(١) جامع العلوم والحكم لابن رجب ص(٣٥)، بتحقيق د/ ماهر الفحل، ط. دار ابن كثير بدمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، بتصرف يسير.

(٢) راجع لهذه القاعدة على سبيل المثال: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص(٢٣، وما بعدها)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م بتحقيق زكريا عميرات، والقواعد للحصني (١/ ٢٠٨، وما بعدها) بتحقيق د/ عبدالرحمن بن عبدالله الشعلان، ود/ جبريل بن محمد البصيلي، ط. مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، والأشباه والنظائر للسيوطي ص(٨، وما بعدها)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، وشرح القواعد الفقهية للزرقا ص(٤٧، وما بعدها)، ط. دار القلم بدمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، والممتع في القواعد الفقهية للدكتور/ مسلم الدوسري ص(٦٩، وما بعدها)، ط. دار زدني بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ٨٩).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٨٩- ٩٠) بتصرف يسير.

قال: «وهذا كما أنها أحكام الرب تعالى في العقود فهي أحكامه تعالى في العبادات والمثوبات والعقوبات؛ فقد اطردت سنته بذلك في شرعه وقدره، أما العبادات فتأثير النيات في صحتها وفسادها أظهر من أن يحتاج إلى ذكره؛ فإن القربات كلها مبناها على النيات، ولا يكون الفعل عبادة إلا بالنية والقصد»(١).

وقال في موضع آخر: «وهذا الذي قلناه من اعتبار النيات والمقاصد في الألفاظ، وأنها لا تلزم بها أحكامها حتى يكون المتكلم بها قاصدًا لها مريدًا لموجباتها، كما أنه لابد أن يكون قاصدًا للتكلم باللفظ مريدًا له، فلابد من إرادتين: إرادة التكلم باللفظ اختيارًا، وإرادة موجبه ومقتضاه، بل إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود، واللفظ وسيلة- هو قول أئمة الفتوى من علماء الإسلام»(٢).

وقال أيضًا: «وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات؛ فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالًا أو حرامًا، وصحيحًا أو فاسدًا، وطاعةً أو معصيةً، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبةً أو مستحبةً أو محرمةً، أو صحيحةً أو فاسدةً. ودلائل هذه القاعدة تفوت الحصر»(٣).

وقال الشاطبي: «والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر، ويكفيك منها أن المقاصد تفرّق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام. والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانًا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرًا كالسجود لله أو للصنم. وأيضًا فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها، كفعل النائم والغافل والمجنون»(٤).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ٩٠).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٥٥).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٧٩).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٣٢٣- ٣٢٤).

ومن هنا جعلوا للقصود ثلاث وظائف[١]:

الأولى: تمييز العبادات عن العادات، «كالوضوء والغسل، يتردد بين التنظف والتبرد، والعبادة، والإمساك عن المفطرات قد يكون للحمية والتداوي، أو لعدم الحاجة إليه، والجلوس في المسجد، قد يكون للاستراحة، ودفع المال للغير، قد يكون هبة أو وصلة لغرض دنيوي، وقد يكون قربة كالزكاة، والصدقة، والكفارة، والذبح قد يكون بقصد الأكل، وقد يكون للتقرب بإراقة الدماء، فشرعت النية لتمييز القرب من غيرها»[٢].

والثانية: التمييز بين رتب العبادات، «كالصلاة تنقسم إلى فرض ونفل، والنفل ينقسم إلى راتب وغير راتب، والفرض ينقسم إلى منذور وغير منذور، وغير المنذور ينقسم إلى ظهر وعصر ومغرب وعشاء وصبح، وإلى قضاء وأداء فيجب في النفل أن يميز الراتب عن غيره بالنية، وكذلك تميز صلاة الاستسقاء عن صلاة العيد. وكذلك في الفرض تميز الظهر عن العصر، والمنذورة عن المفروضة بأصل الشرع، وكذلك في العبادة المالية تميز الصدقة الواجبة عن النافلة، والزكاة عن المنذورة والنافلة»[٣].

والثالثة: تحويل العادة إلى عبادة. قال الشاطبي: «وأما الأعمال العادية وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية؛ فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال؛ وإلا كانت باطلة»[٤].

فالكشف عن قصد المكلف أمر ضروري لضمان صحة تنزيل الأحكام، ولتحقيق مناط الحكم الخاص.

ومن هنا كان اعتبار عوارض الأهلية وتأثيرها في الحكم الشرعي، فمثل الناسي غير مؤاخذ حال نسيانه، وكذا المكره، والجاهل؛ لانعدام القصد، على ما فصَّله الأصوليون. وقد قال النبي ﷺ: «**عُفِيَ لأمتي عن الخطأِ والنسيانِ وما استُكرِهُوا عليه**»[٥].

ومن هنا أيضًا كانت التفرقة بين عقوبة القتل العمد وعقوبة القتل الخطأ.

(١) انظر: ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية ص(٢٧٦).

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٢).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبدالسلام (١/ ٢٠٨- ٢٠٩) بتحقيق طه عبد الرءوف سعد، ط. مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٣٢٩).

(٥) رواه ابن ماجه في سننه: كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم (٢٠٤٣، ٢٠٤٥). قال النووي في المجموع (٢/ ٣٠٨، ٣٩٠، ٩/ ١٨٨)، ط. مكتبة الإرشاد بجدة، بدون تاريخ: حديث حسن. وانظر أيضا: التلخيص الحبير لابن حجر (١/ ٥٠٩- ٥١٢)، ط. مؤسسة قرطبة بالقاهرة، بدون تاريخ، ومجمع الزوائد للهيثمي (٦/ ٢٥٠)، ط. دار الكتاب العربي- بيروت ١٤٠٧هـ.

ومن الفتاوى التي قررت عدم الاعتداد بوقوع الفعل دون قصد: فتوى دار الإفتاء المصرية بخصوص مدى وجوب الكفارة على من حلف ألا يفعل شيئًا وفعله ناسيًا، ونصها:

«سائل يقول: حلفتُ يمينًا على ألَّا أفعل شيئًا معيَّنًا، لكني نسيت وفعلته؛ فما الحكم؟ وهل تلزمني الكفارة؟

الجواب:

الحنث في اليمين هو: مخالفة ما حَلَف عليه بالفعل أو الترك. (ينظر: «شرح مختصر خليل» للعلامة الخرشي (٣/ ١٧١، ط. دار الفكر).

فإن خالف الشخص ما حَلَف عليه عامدًا؛ فقد اتَّفق الفقهاء على أنَّه يحنث في يمينه، وتجب عليه الكفارة، وهي على المعمول به الآن إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، فمَن عجز عن ذلك وجب عليه صيام ثلاثة أيام؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]. (يُنظر: «المبسوط» للإمام السرخسي (٨/ ١٤٤، ط. دار المعرفة) و«شرح مختصر خليل» للعلامة الخرشي (٣/ ٦٠) و«المجموع» للإمام النووي (١٨/ ١١٣، ط. دار الفكر) و«المغني» للإمام ابن قدامة (٩/ ٥٣٨، ط. مكتبة القاهرة).

وإن خالف ما حلف عليه ناسيًا؛ فقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية في قولٍ، والحنابلة في روايةٍ إلى أنَّه يحنث.

قال الإمام ابن عابدين في حاشيته المسماة «رد المحتار» (٣/ ٣٦٩، ط. دار الفكر): «اعلم أنَّ المقرَّر عندنا أنَّه يحنث بفعل المحلوف عليه، ولو مُكرهًا، أو مُخطئًا، أو ذاهلًا، أو ناسيًا، أو ساهيًا، أو مغمى عليه، أو مجنونًا» اهـ.

وقال الإمام أبو عبدالله الموَّاق في «التاج والإكليل» (٤/ ٤٤٦، ط. دار الكتب العلمية): «مذهب مالك وأصحابه: أنَّ الناسي يحنث بنسيانه» اهـ.

وقال الإمام الماوردي في «الحاوي الكبير» (١٥/ ٣٦٧، ط. دار الكتب العلمية): «من حلف لا يفعل شيئًا ففعله ناسيًا، أو جاهلًا، أو مُكرهًا، ففي حَنْثِهِ قولان: أحدهما: يحنث به، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل» اهـ.

واستدلوا على ذلك بعموم قول الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]، ولم يفرق بين عامدٍ وناسٍ. (يُنظر: «بداية المجتهد» للإمام ابن رشد (٢/ ١٧٧، ط. دار الحديث).

وذهب متأخِّرو المالكية، والشافعية في الأظهر، وهو المذهب عند الحنابلة إلى أنَّه لا يحنث من فعل المحلوف عليه ناسيًا.

قال العلامة أبو عبدالله المواق في «التاج والإكليل» (٤/ ٤٤٦) في حكم مَن فعل المحلوف عليه ناسيًا: «ورأى بعض المتأخِّرين من محقِّقي الأشياخ نفي الحنث، كمذهب الشافعي، وقد أرادوا تخرجه من المذهب» اهـ.

وقال الإمام النووي في «روضة الطالبين» (١١/ ٧٨- ٧٩، ط. المكتب الإسلامي): «فصل: في حنث الناسي والجاهل والمكرَه، فإذا وُجِدَ القول أو الفعل المحلوف عليه على وجه الإكراه أو النسيان أو الجهل، سواء كان الحلف بالله تعالى أو بالطلاق، فهل يحنث؟ قولان، أظهرهما: لا يحنث» اهـ.

وقال العلامة المرداوي في «الإنصاف» (٢٢/ ٥٨٣، ط. دار هجر): «وإن حلف لا يفعل شيئًا، ففعله ناسيًا وكذا جاهلًا حنث في الطَّلاق والعتاق، ولم يحنث في اليمين المكفَّرة، في ظاهر المذهب، وهو المذهب... وعنه: يحنث في الجميع... وعنه: لا يحنث في الجميع، بل يمينه باقية، وقدَّمه في «الخلاصة»، وهو في «الإرشاد» عن بعض أصحابنا. قال في «الفروع»: وهذا أظهر. قلت: وهو الصواب، واختاره الشيخ تقي الدين» اهـ.

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بقول الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥] فكان رفع الجناح في الخطأ موجبًا لإسقاط الكفارة عن الناسي.

وبما رواه ابن عباس رضي الله عنه أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**إِنَّ اللهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ**» رواه الإمام ابن ماجه في «سننه».

فكان حُكم الأيمان داخلًا في عموم هذا التجاوز؛ ولأنَّ مطلق النواهي في الشرع محمول على العمد دون السهو، كالكلام في الصلاة والأكل في الصيام، كذلك في الأيمان. (يُنظر: «الحاوي الكبير» للإمام الماوردي (١٥/ ٣٦٧).

والمختار للفتوى: أنَّ مَن فعل المحلوف عليه ناسيًا لا يحنث، ولا تلزمه الكفارة مطلقًا؛ وهو مذهب متأخِّري المالكية، والشافعية في الأظهر، والحنابلة في رواية؛ وذلك لعموم الأدلة التي تؤكد رفع الإثم

عن الناسي وأنَّه لا جناح علينا إلَّا فيما تعمَّدت قلوبنا، ولأنَّ النسيان لا حكم له في الشرع.

وبناءً على ذلك: فإنَّ مَن حلف على فعل شيءٍ أو تركِهِ ثم فعل خلاف ما حلف عليه ناسيًا؛ فإنَّه لا يحنث، ولا تلزمه الكفارة مطلقًا لما سبق بيانه. والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

المطلب الثاني: ضوابط اعتبار قصد المكلف في فقه التنزيل:

يمكن إجمال ضوابط اعتبار قصد المكلف في فقه التنزيل في خمسة ضوابط:

الضابط الأول: موافقة قصد المكلف لمقصد الشارع:

وهذا الضابط هو أساس جميع الضوابط، فمعيار قصود المكلفين أن تكون موافقة لمقصد الشارع.

قال الشاطبي: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع، ولأن المكلف خُلِقَ لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة، هذا محصول العبادة؛ فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة. وأيضًا فقد مرَّ أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات وهو عين ما كلف به العبد؛ فلابد أن يكون مطلوبًا بالقصد إلى ذلك؛ وإلا لم يكن عاملًا على المحافظة؛ لأن الأعمال بالنيات»[٢].

ومخالفة المكلف في قصده لقصد الشارع في العمل تخرج عمل المكلف من دائرة المشروعية، وتخل بالحفظ الشرعي للمقاصد الكلية[٣].

قال الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل»[٤].

(١) الفتوى رقم (٧١٤١) بتاريخ ٢٠/ ٩/ ٢٠٢٢م، المفتي: فضيلة الدكتور/ شوقي علام. منشورة على الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية على الرابط: https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa تاريخ المطالعة: ١/ ٥/ ٢٠٢٣م.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٣٣١).

(٣) انظر: ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية ص(٢٨٠).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٣٣٣).

كذلك لابد من موافقة العمل للمشروع؛ فلا يكفي مجرد موافقة القصد؛ وإلا عدَّ ذلك من الابتداع في الدين، «كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع»[١]؛ فلابد من موافقة القصد وموافقة العمل كليهما[٢].

فكل نية وافقت قصد الشارع كانت نية مشروعة، مضافة إلى ظاهر عمل مشروع؛ ليحصل من مجموعهما الفعل المشروع، حتى لا يقع الاختلال بمشروعية العمل وفساد القصد، أو مشروعية القصد وفساد العمل[٣].

ومناقضة قصد المكلف لقصد الشارع لها صورتان:

الأولى: مناقضة قصد الشارع مع القصد إليها.

والثانية: مناقضة قصد الشارع مع الجهل بها.

فمناقضة قصد الشارع مع القصد إليها نجدها في الحيل، التي يتم فيها إظهار عمل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز.

وتعمُّد المناقضة أو المخالفة هنا يطلق عليه القصد الفاسد، أو الباعث غير المشروع.

ولما كان الباعث أمرًا خفيًّا ومتغيرًا بحسب الأشخاص والأحوال احتاج الأمر إلى إثبات وجوده[٤].

ويمثل الفقهاء للباعث غير المشروع بما «إذا باع رجل شيئًا نقدًا أو نسيئةً، وقبضه المشتري ولم ينقد ثمنه أنه لا يجوز لبائعه أن يشتريه من مشتريه بأقل من ثمنه الذي باعه منه»[٥]. واعتبر الكاساني هذا من شبهة الربا الملحقة بحقيقته في باب المحرمات احتياطًا.

وعُرِفَ القصد هنا من قرينة ظروف العقد وطبيعته.

كما مثَّلوا له بالطلاق في مرض الموت، الذي يسمونه طلاق الفارّ، الذي يظهر قصد المطلِّق حرمان زوجته من حقها في الميراث؛ ومن ثم يبطل هذا الطلاق.

(١) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٣٤٠).

(٢) انظر: ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية ص(٢٨٠- ٢٨١).

(٣) فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(٢١٧- ٢١٨).

(٤) انظر: المرجع السابق ص(٢١٨- ٢١٩).

(٥) بدائع الصنائع (٥/ ١٩٨).

وأيضًا مسألة بيع السلاح لأهل الحرب، وزمن الفتنة، أو لقطاع الطريق؛ لأن ذلك مظنة المفسدة[١].

ومسألة **تأثير الباعث غير المشروع** اختلف فيها الفقهاء، فذهب **الحنفية** إلى أنه لا يعتد بالباعث إلا إذا تضمنته صيغة العقد صراحةً أو ضمنًا[٢].

جاء في الهداية: «(ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرًا)؛ لأن المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره، بخلاف بيع السلاح في أيام الفتنة؛ لأن المعصية تقوم بعينه. قال: (ومن أجر بيتًا ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر بالسواد فلا بأس به)، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لا ينبغي أن يكريه لشيء من ذلك؛ لأنه إعانة على المعصية. وله أن الإجارة ترد على منفعة البيت، ولهذا تجب الأجرة بمجرد التسليم، ولا معصية فيه، وإنما المعصية بفعل المستأجر، وهو مختار فيه فقطع نسبته عنه»[٣].

وجاء في الدر المختار: «(لا تصح الإجارة لعسب التيس) وهو نزوه على الإناث (و) لا (لأجل المعاصي مثل الغناء والنوح والملاهي)، ولو أخذ بلا شرط يباح»[٤].

فالإجارة على المعاصي إنما لم تصح لأنها ذكرت في صيغة العقد؛ فاعتُدَّ بها.

وذهب **المالكية** إلى الاعتداد بالباعث غير المشروع، بحيث يبطل به التصرف، وهم يعتدون بالبواعث، ويرون أنها تؤثر في العقود والتصرفات، بل يتجاوز تأثيرها إلى العبادات والعادات[٥].

قال ابن فرحون: «ويمنع المسلمون من بيع آلة الحرب يعني من الحربيين، ويلحق بذلك بيع الخشبة لمن يعمل منها صليبًا، وبيع الدار لمن يعملها كنيسةً، والعنب لمن يعصره خمرًا»[٦].

ومثله في الشرح الكبير للدردير، قال: «وكذا يمنع بيع كل شيء علم أن المشتري قصد به أمرًا لا يجوز»[٧].

---

(١) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(٢١٩- ٢٢٠).

(٢) انظر: السبب الباعث على التعاقد في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمود محمد شعبان ص(٢٧٨- ٢٧٩)، ط. المؤلف، وهو رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة سنة ١٩٩٤م، وفقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(٢٢٠).

(٣) الهداية شرح البداية للمرغيناني (١٠/ ٥٩)، مطبوع مع العناية، ط. دار الفكر- بيروت، بدون تاريخ.

(٤) الدر المختار للحصكفي مع حاشية ابن عابدين (٦/ ٥٥)، ط. مصطفى الحلبي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

(٥) انظر: السبب الباعث على التعاقد في الفقه الإسلامي ص(٢٨٢).

(٦) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (٢/ ٢٠٠)، ط. مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٧) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/ ٧)، ط. دار الفكر- بيروت، بدون تاريخ.

وقال الدسوقي محشِّيًا عليه: «واعلم أنه كما يمنع بيع ما ذكر لهم تمنع أيضًا هبته لهم والتصدق به عليهم، ويمضي الهبة والصدقة عليهم من المسلم بذلك بعد الوقوع، ولكن يُجبرون على إخراجه من ملكهم كالمبيع لهم»[(١)].

قال: «وكذا يمنع أن يباع للحربيين آلة الحرب من سلاح أو كراع أو سرج، وكل ما يتقون به في الحرب من نحاس أو خباء أو ماعون، ويجبرون على إخراج ذلك، وأما بيع الطعام لهم فقال ابن يونس عن ابن حبيب: يجوز في الهدنة، وأما في غير الهدنة فلا يجوز»[(٢)].

وقال الشاطبي: «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر، ويكفيك منها أن المقاصد تفرِّق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر، فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانًا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرًا، كالسجود لله أو للصنم. وأيضًا فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون»[(٣)].

ويوافقهم في ذلك **الحنابلة**، حيث يعتدون بالباعث ولو لم تتضمنه صيغة العقد، فالاعتداد بالقصد والنية مبدأ أساسي في المذهب الحنبلي، لا يحيد عنه، بغض النظر عما إذا كانت صيغة العقد في شكلها الخارجي مشروعة أو غير مشروعة؛ فالمهم هو القصد[(٤)].

قال ابن القيم: «وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمته، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلًا وتحريمًا؛ فيصير حلالًا تارة وحرامًا تارة باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحًا تارة وفاسدًا تارة باختلافها»[(٥)].

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/ ٧).

(٢) المرجع السابق.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٣٢٣- ٣٢٤).

(٤) انظر: السبب الباعث على التعاقد في الفقه الإسلامي ص(٢٩٠).

(٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ٨٩).

وقال أيضًا: «القصد روح العقد ومصححه ومبطله، فاعتبار القصود في العقود أولى من اعتبار الألفاظ؛ فإن الألفاظ مقصودة لغيرها، ومقاصد العقود هي التي تراد لأجلها»(١).

وقال البهوتي: «(ولا يصح بيع ما قصد به الحرام كعنب، و) ك (عصير لمتخذهما خمرا) وكذا زبيب ونحوه (ولو) كان بيع ذلك (لذمي) يتخذه خمرًا؛ لأنهم مخاطبون بفروع الشريعة (ولا) بيع (سلاح ونحوه في فتنة أو لأهل حرب أو لقطاع طريق إذا علم) البائع (ذلك) من مشتريه، (ولو بقرائن) لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]»(٢).

أما الشافعية فهم أكثر المذاهب تركًا لنظرية الباعث؛ حيث لا يعتدون بالنوايا والبواعث، ولا يجعلون لها أثرًا.

قال **الشافعي** في الأم: «أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحًا في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع، وكما أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه أنه يقتل به ظلمًا؛ لأنه قد لا يقتل به، ولا أفسد عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أنه يعصره خمرًا، ولا أفسد البيع إذا باعه إياه؛ لأنه باعه حلالًا، وقد يمكن أن لا يجعله خمرًا أبدًا، وفي صاحب السيف أن لا يقتل به أحدًا أبدًا، وكما أفسد نكاح المتعة. ولو نكح رجل امرأة عقدًا صحيحًا، وهو ينوي أن لا يمسكها إلا يومًا أو أقل أو أكثر لم أُفسِد النكاح، إنما أُفسِدُه أبدًا بالعقد الفاسد»(٣).

وذكر السيوطي أنواع البيع في الأشباه والنظائر، فجعل بيع العنب لمن علم أنه يعصره خمرًا حرامًا، لكنه يصح. أما بيعه لمن يظنه يعصره خمرًا؛ فمكروه، وكذلك بيع العينة مكروه، والمواطأة على زيادة الثمن للتغرير بالمشتري(٤).

ولذلك نرى أن الشافعية انفردوا بتجويز بيع العينة مع الكراهة، في حين أن الجمهور منعوه(٥).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ٧٨).
(٢) كشاف القناع عن متن الإقناع (٣/ ١٨١- ١٨٢)، ط. دار الفكر- بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
(٣) الأم (٣/ ٧٥)، ط. دار الفكر- بيروت ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
(٤) انظر: الأشباه والنظائر ص(٤٤٩- ٤٥٠).
(٥) راجع: الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٢٥- ٣٢٦)، والتاج والإكليل لمختصر خليل للمواق (٦/ ٢٩٣- ٢٩٥)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، بدون تاريخ، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج للهيتمي (٤/ ٣٢٢- ٣٢٣)، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت، بدون تاريخ، وكشاف القناع (٣/ ١٨٥- ١٨٦).

فنرى من ذلك أن الحنفية والشافعية لم يعتبروا قصد المكلف والباعث له في العقود والتصرفات، وإن كان الحنفية يعتبرونه إذا دلَّ عليه حال العاقدين، أو وجد ما يدل عليه ضمنًا، في حين أن المالكية والحنابلة اعتبروا الباعث والقصد والنية وكل قرينة تدل على ذلك.

ومن هنا كانت قاعدة «المعاملة بنقيض القصد الفاسد» التي نص عليها المالكية[١].

وتلتقي معها في بعض دلالاتها قاعدة «من استعجل شيئًا قبل أوانه عوقب بحرمانه»[٢].

وفي شرح صحيح البخاري لابن بطال: «من أصل السنة أن من استعجل شيئًا قبل وجوبه أنه يحرمه»[٣].

ويشهد لهذه القاعدة قول النبي ﷺ: «**لا يَرِثُ القَاتِلَ**»[٤].

ومن تطبيقاتها: إبدال شيء آخر بأحد أصناف الزكاة فرارًا منها، أو الجمع والتفريق في الخلطة بقصد الفرار من الزكاة كذلك[٥]، وحرمان القاتل عمدًا من الميراث، وتوريث المطلقة طلاقًا بائنًا في مرض الموت، وعدم فسخ نكاح الزوجة المرتدة التي ارتدت لفسخ نكاحها، وغير ذلك من المسائل[٦]، ومثَّل بعض العلماء باستعجال الوطء والنكاح في العدة؛ فإنه يحرِّم ذلك أبدًا[٧].

---

(١) انظر: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي (١/ ٣١٣)، ط. دار الفكر ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، وإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك للونشريسي ص(٣١٥)، ط. اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

(٢) انظر: المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبدالوهاب البغدادي (١/ ٨٦) بتحقيق د/ عبدالحق حميش، ط. المكتبة التجارية، ومصطفى أحمد الباز- مكة المكرمة، وإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك ص(٣٢٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٥٢)، والأشباه والنظائر لابن نجيم مع شرحه غمز عيون البصائر (١/ ٤٥١)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ومجلة الأحكام العدلية ص(٢٨)، ط. كارخانه تجارت كتب، آرام باغ- كراتشي، نجيب هواويني، بدون تاريخ، وتفسير السعدي «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان» ص(١٦٨) بتحقيق عبدالرحمن بن معلا اللويحق، ط. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، وشرح القواعد الفقهية ص(٤٧١).

(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٥/ ٤١٠)، ط. مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. وانظره أيضًا في عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني (٢١/ ١١٥)، ط. دار إحياء التراث العربي، مصورة عن المطبعة المنيرية.

(٤) رواه الدارمي في سننه: كتاب الفرائض، باب ميراث القاتل، رقم (٣١٢٥)، بتحقيق د. مرزوق الزهراني، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م، ورواه ابن أبي شيبة والدارقطني وغيرهما موقوفًا. ورواه مالك في الموطأ: كتاب العقول، باب ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه (٢/ ٨٦٧)، بترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، وأحمد في مسنده (١/ ٤٩) بلفظ: «ليس لقاتل شيء». وفيه انقطاع، ورواه كذلك ابن ماجه في الديات، باب القاتل لا يرث، رقم (٢٦٤٦) بلفظ: «ليس لقاتل ميراث»، وحسنه بعض المحققين لغيره.

(٥) انظر: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (١/ ٣١٣).

(٦) انظر: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك ص(٣١٥- ٣١٩).

(٧) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٥/ ٤١٠).

أما مناقضة قصد الشارع مع الجهل بها فتؤدي إلى انفصام العمل عن النية والقصد، فتكون نية المكلف وقصده متجهًا إلى موافقة قصد الشارع، لكن العمل يقع في الحقيقة مناقضًا ومخالفًا لقصد الشارع.

ومن هنا يكون قصد المكلف غير متعلق بمحل، ويكون العمل مخالفًا لأوامر الشرع ونواهيه.

وهنا يفرق العلماء بين الجهل الذي يعذربه صاحبه، والجهل الذي لا يعذربه؛ فإن من الأحكام ما لا يعذر المكلف بالجهل به؛ إذ هو من المعلوم من الدين بالضرورة[١].

يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «العلم علمان علم عامة لا يسع بالغًا غير مغلوب على عقله جهله... مثل الصلوات الخمس، وأن لله على الناس صوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاعوه، وزكاة في أموالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر، وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه ويعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكفوا عنه ما حرم عليهم منه. وهذا الصنف كله من العلم موجود نصًّا في كتاب الله، وموجودًا عامًّا عند أهل الإسلام، ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول الله، ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم. وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع»[٢].

ثم ذكر النوع الثاني، قال: «ما ينوب العباد من فروع الفرائض وما يُخَصُّ به من الأحكام وغيرها، مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل ويُستدَرك قياسًا»[٣].

ومن هنا يظهر أن المعلوم من الدين بالضرورة لا يعذر أحد بجهله، ومن ناقضه جاهلًا فهو آثم وإن كان حسن النية.

أما الأحكام الاجتهادية التفصيلية التي يتوصل إليها بالاستنباط فإن المكلف يعذر بجهلها إذا كانت مما يحتاج فهمها لنوع من التأويل والتفسير، أو مما يحتاج لاجتهاد ولا تتوفر في المكلف مؤهلاته توفرًا تامًّا، أو أحاطت بها شبهة، أو كان المكلف مقيمًا في غير البلاد الإسلامية وبعيدًا عن أهل العلم ولا يمكنه التواصل معهم[٤].

(١) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(٢٢٤).

(٢) الرسالة للشافعي ص(٣٥٧- ٣٥٩) بتحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر، ط. مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

(٣) المرجع السابق ص(٣٥٩).

(٤) راجع: أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص(٣٥٠- ٣٥١)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ.

كذلك يفرق العلماء بين مناقضة قصد الشارع عمدًا وخطأً، ولا خلاف في أن مناقضة قصد الشارع عمدًا موجبة للإثم مبطلة للعمل.

أما مناقضته خطأً فإن العلماء يفرقون فيها بين ما يتعلق بحق الله تعالى، وما يتعلق بحقوق الغير.

وقد تفضل الله سبحانه وتعالى بالتجاوز عن الخطأ في حقه عز وجل، قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [سورة الأحزاب: ٥]، وقال سبحانه في ختام سورة البقرة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].

وصح عن النبي ﷺ أنه قال: «**عُفِيَ لأمتي عن الخطأِ والنسيانِ وما استُكرِهُوا عليه**»[(١)].

أما حقوق العباد فإن الخطأ فيها ليس عذرًا؛ ولذلك كان القتل الخطأ مستوجبًا للدية والكفارة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء: ٩٢].

وكان الإتلاف موجبًا لضمان المتلَف بالمثل أو بالقيمة، وإن كان خطأً؛ حيث لا فرق في الإتلاف بين العمد والخطأ؛ وإلا لضاعت حقوق الناس ومصالحهم.

جاء في شرح مختصر الطحاوي: «لو أخطأ فلبس ثوب غيره وهو لا يعلم لم يختلف حكم خطئه وعمده في باب ما يتعلق به من الضمان»[(٢)].

وفي مواهب الجليل: «العمد والخطأ والإكراه في أموال الناس سواء يجب ضمانها، وهو من خطاب الوضع، ولا يشترط فيه التكليف والعلم؛ فلا فرق في الإتلاف بين الصغير والكبير، والجاهل والعامد، ولا يلتفت للضرب والحبس وغير ذلك من أنواع التهديد»[(٣)].

(١) رواه ابن ماجه، وحسنه النووي، وسبق تخريجه.

(٢) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٨/ ٤٤١)، بتحقيق مجموعة من الباحثين بجامعة أم القرى، ط. دار البشائر الإسلامية- بيروت، ودار السراج، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

(٣) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب (٥/ ٢٧٨)، ط. دار الفكر- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

وقال العز بن عبدالسلام: «الإتلاف يقع بالظنون والأيدي والأقوال والأفعال، ويجري الضمان في عمدها وخطئها؛ لأنه من الجوابر»(١).

وفي شرح الزركشي على الخرقي: «ولا فرق في وجوب الجزاء بقتل الصيد بين العمد والخطأ، على المنصوص المشهور والمختار للأصحاب من الروايتين؛ لأنه ضمان إتلاف، فاستوى عمده وخطؤه كغيره من المتلفات»(٢).

وفي كشاف القناع: «الإتلاف يستوي فيه العمد والخطأ»(٣).

وقد حكى القرافي فيه الإجماع، قال: «أما الصيد فيتعدد الجزاء فيه؛ لأنه إتلاف على قاعدة الإتلاف وهو غير متوقف على الإثم، بل يضمن الصيد عمدًا وخطأً، فأشبه إتلاف أموال الناس فإن الإجماع منعقد على تعدد الضمان فيما يتعدد الإتلاف فيه، وأن العمد والخطأ في ذلك سواء، وكذلك هاهنا»(٤).

الضابط الثاني: معرفة قصد المكلف بتصريحه أو بقرينة قاطعة أو راجحة:

الحكم على أي فعل من أفعال المكلف يتوقف على معرفة قصده منه؛ للوقوف على مدى موافقته لقصد الشارع(٥)؛ ولذلك قرر الإمام القرافي أنه «ينبغي للمفتي أن لا يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العامي حتى يتبين مقصوده؛ فإن العامة ربما عبروا بالألفاظ الصريحة عن غير مدلول ذلك اللفظ، ومتى كان حال المستفتي لا تصلح له تلك العبارة ولا ذلك المعنى، فذلك ريبة ينبغي للمفتي الكشف عن حقيقة الحال كيف هو، ولا يعتمد على لفظ الفتيا أو لفظ المستفتي، فإذا تحقق الواقع في نفس الأمر ما هو أفتاه؛ وإلا فلا يفتيه مع الريبة»(٦).

والوقوف على حقيقة قصد المكلف من الضوابط المهمة التي تعصم من أخذ الناس بالظنون الكاذبة دون تحقق(٧).

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٥٦).

(٢) شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٣/ ٣٤٠)، ط. مكتبة العبيكان بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٣) كشاف القناع (٤/ ١١٧).

(٤) الفروق (٢/ ٢٠٩).

(٥) انظر: ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية ص(٢٨٠).

(٦) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص(٢٣٦)، ط. دار البشائر الإسلامية- بيروت، بتحقيق عبدالفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

(٧) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٤١).

ومعرفة قصد المكلف إما أن تكون بتصريحه بأنه يقصد كذا، وهو مقبول بطبيعة الحال؛ فالمكلف أعلم بقصد نفسه، ما لم تكن هناك قرينة قوية تكذبه.

أو تكون بقرينة أو أمارة تفيد القطع أو الرجحان. والمفتي أو القائم بالتنزيل لابد أن يكون فقيه النفس في تلك القرائن والأمارات التي يتمكن بها من معرفة قصود المكلفين؛ وإلا أفسد من حيث أراد الإصلاح.

يقول ابن القيم: «فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في جزئيات وكليات الأحكام أضاع حقوقًا كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكون فيه، اعتمادًا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله. فهاهنا نوعان من الفقه، لابد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل»(١).

ويقول في موضع آخر: «فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهًا فيه، فقيهًا في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيهًا في الأمر له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال»(٢).

أما الاعتماد في معرفة قصد المكلف على الفراسة أو الإلهام؛ فهو وإن وُجِدَ في بعض الأتقياء الأخفياء قديمًا، وأنه مما أبقاه الله سبحانه في الناس بعد النبوة(٣)؛ فإنه لا يجوز العمل به.

قال أبو بكر بن العربي: «إذا ثبت أن التوهم والتفرس من مدارك المعاني ومعالم المؤمنين، فإن ذلك لا يترتب عليه حكم، ولا يؤخذ به موسوم ولا متفرس»(٤).

وقال ابن فرحون: «والحكم بالفراسة مثل الحكم بالظن والحزر والتخمين، وذلك فسق وجور من الحاكم، والظن يخطئ ويصيب»(٥).

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص(٤)، ط. مكتبة دار البيان، بدون تاريخ.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤/ ١٥٧).

(٣) انظر: الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٧٤)، وانظر كذلك: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٤١-٤٤٢).

(٤) أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ١٠٧).

(٥) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (٢/ ١٣٦).

الضابط الثالث: ألا يكون هناك مقصد تبعي يناقض المقصد الأصلي:

إذا تعدد قصد المكلف فتضمن مقصدًا تبعيًّا إلى جانب المقصد الأصلي؛ فإن كان المقصد التبعي يؤكد المقصد الأصلي ويقويه ويخدمه فلا إشكال، كمن يقصد بزواجه التناسل وتحصيل السكينة (وهو المقصد الأصلي من الزواج)، ويقصد إلى جانب ذلك التلذذ بما أحله الله له؛ فهذا يقوِّي المقصد الأصلي ويستديمه ويخدمه.

أما إذا كان المقصد التبعي هادمًا ومناقضًا للمقصد الأصلي؛ فإنه يبطله حينئذ، وذلك كمن يقصد بالزواج تحليل الزوجة لمطلقها ثلاثًا، أو قضاء الوطر لليلة أو ليلتين ثم يفارقها؛ فهذا يناقض مقصود الزواج الأصلي؛ ولذلك يبطل زواج المتعة وزواج المحلل[١].

الضابط الرابع: أن يتعلق حكم اعتبار القصد في حالة الاشتراك في الفعل بذمة صاحبه:

والمقصود أنه في حال اشتراك أكثر من شخص في فعل واحد؛ فلا يتجاوز حكم اعتبار القصد إلى غير ذمة صاحبه، إن لم يكن شريكًا له في القصد أيضًا.

ومما يدل على ذلك قول الإمام مالك «في الرجل يمسك الرجل للرجل فيضربه فيموت مكانه: أنه إن أمسكه وهو يرى أنه يريد قتله قُتِلَا به جميعًا، وإن أمسكه وهو يرى أنه إنما يريد الضرب مما يُضرَبُ به الناس لا يرى أنه عمد لقتله، فإنه يقتل القاتل، ويعاقب الممسك أشد العقوبة، ويسجن سنة؛ لأنه أمسكه، ولا يكون عليه القتل»[٢].

(١) انظر: ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية ص(٢٨١-٢٨٢).

(٢) موطأ الإمام مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي (٢/ ٨٧٢)، بترقيم وتعليق محمد فؤاد عبدالباقي، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

الضابط الخامس: ألا تعتبر النية المجردة عن العمل في الالتزامات الدنيوية وما يترتب عليها من حقوق للغير أو في ذمته:

قال السرخسي: «والأصل أن النية متى تجردت عن العمل لا تكون مؤثرة»[١].

ومثَّل لذلك بقوله: «فإذا نوى الإقامة في موضع الإقامة فقد اقترنت النية بعمل الإقامة فصار مقيمًا، وإذا نوى السفر فقد تجردت النية عن العمل ما لم يخرج فلا يصير مسافرًا، وهو نظير ما لو نوى في عبدِ التجارةِ أن يكون للخدمة صار للخدمة، ولو نوى في عبدِ الخدمةِ أن يكون للتجارة لا يصير لها ما لم يتجر فيه»[٢].

فالنية المجردة عن الفعل لا تنتج أثرًا في الأحكام الدنيوية، كمن نوى أن يبيع فليس هذا إيجابًا. وكذلك إذا نوى الرجل طلاق زوجته، لكنه لم يتلفظ بشيء؛ فلا يعد ذلك طلاقًا؛ لأن النية عمل قلبي باطني، والأحكام الدنيوية من انعقاد العقود وانحلالها، وصحتها أو فسادها لا تبنى إلا على الأمور الظاهرة.

وهذا بخلاف الأمور الأخروية من الثواب والعقاب في الآخرة فإنها تبنى على النيات الباطنة؛ لقول النبي ﷺ فيما يروي عن ربه عز وجل، قال: «**إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ، ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ، فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللهُ لَهُ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ، إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ، وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللهُ لَهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً**»[٣][٤].

ومن الفتاوى التي تعتمد بصورة كبيرة على قصد المكلف عند تنزيل الحكم فتاوى الطلاق؛ حيث إن كنايات الطلاق لابد أن تقترن بها نية مفارقة الزوجة وإنهاء الحياة الزوجية.

والفتاوى في هذا الباب كثيرة جدًّا، نكتفي منها بذكر بعض ما تضمنته فتوى مطولة لدار الإفتاء المصرية بناءً على الطلب المقيد برقم (٦٠٤) لسنة ٢٠١٠م عن حكم قول الزوج لامرأته: «أنت طالئ»، ومما جاء فيها:

---

(١) المبسوط (١/ ٢٣٩)، ط. دار المعرفة- بيروت، بدون تاريخ.

(٢) المرجع السابق.

(٣) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الرقاق، باب من هم بحسنة أو بسيئة، رقم (٦٤٩١)، ومسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت وإذا هم بسيئة لم تكتب، رقم (١٣١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٤٤- ٤٤٥).

«اتفق الفقهاء على أن لفظ «الطلاق» هو الصريح في الطلاق، وزاد الشافعية في المشهور والحنابلة في قول لفظي «السراح» و«الفراق»؛ بناء على أن هذه هي الألفاظ التي وردت في القرآن للدلالة على إنهاء عقد النكاح دون غيرها، وزاد بعضهم ألفاظًا أخرى.

وهذه الكلمات التي يقع بها الطلاق لها نطق يدل عليها في لغة العرب، فإذا نطقت محرَّفة فإما أن تغير المعنى، وإما ألا تغير المعنى، لكنها على كل حال لم تعد عربية في الدلالة على معنى الطلاق.

وتحريف الكلمة قد يكون بحذف بعض حروفها، أو بإبدال حرف منها بآخر بسبب تقارب مخرجيهما، كما بين الطاء والتاء مثلا، بحيث يخرج التحريف الكلمة عن أصل وضعها اللغوي.

وقد يكون الإبدال مقبولًا لغة إذا كان قد سمع من العرب، وقد يكون مردودًا، فيعد مجرد خطأ لغوي، كما أن حذف بعض الحروف قد يكون صحيحًا لغة، كما في ظاهرة الترخيم عند النداء، كما في قولنا: «يا عائش» بدلا من «يا عائشة»، وقد يكون الحذف سببًا في عدم ترتب الآثار الشرعية على التصرف، كمن قرأ بعض كلمات الفاتحة في الصلاة ناقصة الأحرف.

والمقصود بتحريف كلمة الطلاق حذف أو تغيير حرف أو أكثر من حروف لفظ الطلاق الصريح، بحيث يخرج اللفظ عن وضعه اللغوي، وذلك كنطقها: تالق أو تالئ أو طال أو طاق أو طالئ بدلًا من طالق. وهذه الأخيرة هي التي اشتهرت على ألسنة أهل مصر وغيرهم.

والمقرر أن الطلاق الشرعي لا يقع إلا بلفظ أو ما يقوم مقامه، كإشارة الأصم والكتابة، فلو نواه بقلبه من غير لفظ لم يقع في قول عامة أهل العلم؛ لما روى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه- واللفظ لمسلم- أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا أو يعملوا به**»، ومجرد النية يعد من حديث النفس المتجاوز عنه، ولأن الطلاق تصرف يزيل الملك، والملك لا يزول بمجرد النية، كالبيع والهبة والعتق، ولأن الطلاق أحد طرفي النكاح؛ فلم يصح بمجرد النية كالعقد. (راجع: الحاوي الكبير للماوردي ١٠/ ١٤٩، ط. دار الكتب العلمية، والمغني لابن قدامة ٧/ ٢٩٤، ط. دار الفكر).

وهذه الألفاظ والأفعال المعبرة عن الطلاق لا تقع جميعًا في مرتبة واحدة من حيث حصول أثرها؛ وذلك لأن بعض الألفاظ تعد صريحة في حل عقد الزواج، وبعضها من الكنايات، وبعضها ليس بصريح ولا كناية؛ فهو غير معتبر في الطلاق أصلًا.

فما ليس بمعتبر في الطلاق هو ما لا دلالة له على الطلاق، ولا دلالة فيه على إرادة الفراق، ولا يحتمله إلا على تأويل متعسف؛ فهو لغو، كقوله: اقعدي واقربي واطعمي وأسقيني وبارك الله فيكِ، وما أشبه ذلك؛ فإنه لا أثر له، ولا يقع به الطلاق وإن نوى؛ لأن اللفظ لا يحتمل الطلاق، فلو أوقعنا الطلاق لكان واقعًا بمجرد النية، والطلاق لا يقع بمجرد النية كما سبق. (راجع: نهاية المطلب للجويني ١٤/ ٦٥، ط. دار المنهاج، والمهذب للشيرازي ٤/ ٢٩٦، ط. دار القلم والدار الشامية).

وأما الصريح فالمراد به في باب الطلاق ما لا يحتمل ظاهره غير الطلاق. (شرح البهجة الوردية لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ٤/ ٢٥٠، ط. الميمنية)، واللفظ الصريح محصور عند الشافعية في ثلاثة ألفاظ: الطلاق والفراق والسراح، وما اشتق منها- على تفصيل سيأتي؛ لأن الأول اشتهر في معناه لغة وشرعًا، والأخيرين قد وردا في القرآن بمعنى الطلاق، قال تعالى: ﴿وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٢]. (شرح المحلي على المنهاج ٣/ ٣٢٥، مع حاشيتي قليوبي وعميرة، ط. دار إحياء الكتب العربية).

وصريح الطلاق لا يفتقر إلى نية لإيقاعه؛ لأنه لا يحتمل غيره، فلا يتوقف إيقاع الطلاق فيه على النية، فلو قال الزوج: «لم أنو بالصريح الطلاق» لم تقبل دعواه ووقع الطلاق.

وأما الكناية فالمراد بها في باب الطلاق ما احتمل الطلاق وغيره، ووقوع الطلاق بها موقوف على النية، فإن نوى به الطلاق وقع، وإلا فلا.

قال الإمام الغزالي في الوسيط (٥/ ٣٧٦، ط. دار السلام): «حد الكناية ما يحتمل الطلاق ولو على بعد».

ومن أمثلة كنايات الطلاق: قوله: أنت بريَّة، وأنت خليَّة، والحقي بأهلك، وغير ذلك مما ذكره الفقهاء، وهو محتمل للطلاق وغيره.

وهذا الفرق بين الصريح والكناية هو ما جرت عليه الشريعة في عامة الأبواب، بأن ميزت بالنية بين المحتمل لعدة أمور، كما في التمييز بين العادات والعبادات فيما يحتملهما، والتمييز بين مراتب العبادات فيما يحتملها؛ فلابد في كل ذلك من النية.

قال الإمام الزركشي في المنثور (٢/ ٣١٠، ط. وزارة الأوقاف الكويتية): «الصريح لا يحتاج إلى نية، وقد استُشكل هذا بقولهم: يشترط قصد حروف الطلاق لمعنى الطلاق؛ وعلى هذا فلا فرق بين الصريح والكناية، وقد تكلموا في وجه الجمع بكلام كثير، وأقرب ما يقال فيه: إن معنى قولهم: «الصريح لا يحتاج إلى نية» أي: نية الإيقاع؛ لأن اللفظ موضوع له؛ فاستغنى عن النية. أما قصد اللفظ فيشترط؛

لتخرج مسألة سبق اللسان، ومن هاهنا يفترق الصريح والكناية، فالصريح يشترط فيه أمر واحد، وهو قصد اللفظ، والكناية يشترط فيها أمران: قصد اللفظ، ونية الإيقاع».

والمفهوم من كلام الإمام الزركشي أنه يشترط في كل من الصريح والكناية أن ينطق باللفظ مع قصد اللفظ لمعناه بأن يكون مستعملًا له في معناه، ويزاد على ذلك في الكناية قصد الإيقاع. (مغني المحتاج ٤/ ٤٥٦- ٤٥٧، ط. دار الكتب العلمية، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج ٨/ ٤، ط. المكتبة التجارية الكبرى).

وألفاظ الكناية كثيرة لا تنحصر، فالفقهاء في كلامهم على ألفاظ الطلاق لم يستوفوا كل الكنايات، بل عددوا منها جملًا، ثم أشاروا إلى ما لم يذكروه بضابط، وسكوت الفقهاء عن التعرض لبعض ألفاظ الكنايات بخصوصها إنما هو لكونها لم تقع في زمنهم، كما أنه ليس كل استعمال للألفاظ المشتقة من مادة (ط ل ق) يكون صريحًا في الطلاق، بل منه ما يكون كناية رغم أنه مشتق منها... والضابط في ذلك أن نقول: إن مأخذ الألفاظ الصريحة هو ورودها لغةً أو شرعًا مؤدية للمعنى الموضوع لها لا غير، ولا مدخل لغلبة الاستعمال وشيوعه وحصول التفاهم في كون اللفظ صريحًا، وهذا ما نص عليه الإمام النووي في المنهاج (ص٢٣٠، ط. دار الفكر) بقوله: «ولو اشتهر لفظ للطلاق كالحلال أو حلال الله عليَّ حرام فصريح في الأصح، قلت- يعني النووي: الأصح أنه كناية، والله أعلم».

وعبارته في الروضة (٨/ ٢٥- ٢٦، ط. دار عالم الكتب): «إذا اشتهر في الطلاق لفظ سوى الألفاظ الثلاثة الصريحة، كحلال الله عليَّ حرام، أو أنت عليَّ حرام... ففي التحاقه بالصريح أوجه، أصحها: نعم لحصول التفاهم وغلبة الاستعمال، وبهذا قطع البغوي، وعليه تنطبق فتاوى القفال والقاضي حسين والمتأخرين. والثاني: لا، ورجحه المتَوَلي. والثالث حكاه الإمام عن القفال أنه إن نوى شيئًا آخر من طعام أو غيره فلا طلاق، وإذا ادعاه صدق، وإن لم ينو شيئًا، فإن كان فقيهًا يعلم أن الكناية لا تعمل إلا بالنية لم يقع، وإن كان عاميًّا سألناه عما يفهم إذا سمعه من غيره، فإن قال: يسبق إلى فهمي منه الطلاق، حمل على ما يفهم، والذي حكاه المتَوَلي عن القفال، أنه إن نوى غير الزوجة فذاك، وإلا فيقع الطلاق للعرف. قلت: الأرجح الذي قطع به العراقيون والمتقدمون، أنه كناية مطلقًا- أي: بلا تفصيل بين العامي والفقيه- والله أعلم. وأما البلاد التي لا يشتهر فيها هذا اللفظ للطلاق، فهو كناية في حق أهلها بلا خلاف».

قال الإمام السيوطي في «فتح المغالق من أنت طالق» ضمن كتاب الحاوي للفتاوي (١/ ٢٠٥)، ط. دار الكتب العلمية: «فانظر كيف صدر الفرع بضابط وهو «أن يشتهر في الطلاق لفظ»، ولم يخصه بلفظ دون لفظ، ولا يظن أحد اختصاصه بلفظ «الحلال عليَّ حرام» ونحوه، فإنما ذكر هذه على سبيل التمثيل».

وقال العلامة شهاب الدين القرافي المالكي في كتابه الفروق (٣/ ١٥٣، ط. عالم الكتب): «وضابط مشهور كلام الأصحاب أن اللفظ إن دل بالوضع اللغوي فهو صريح، وهذا هو الطلاق؛ لأنه لإزالة مطلق القيد، يقال: لفظ مطلق، ووجه طلق، وحلال طلق، وانطلقت بطنه، وأطلق فلان من السجن... والكناية: ما ليس موضوعًا له لغةً، لكن يحسن استعماله فيه مجازًا لوجود العلاقة القريبة بينهما».

ويظهر من كلام القرافي تعريف الصريح، وأن مداره على الوضع اللغوي، وأنه متى لم يكن اللفظ موضوعًا للمعنى لم يكن من الصريح في شيء.

ويقول الإمام ابن قدامة الحنبلي في المغني (٧/ ٣٠٠) في سياق حديثه عن الكنايات التي اشتهرت بين الناس في الطلاق: «ومفهوم كلام الخرقي أنه لا يقع إلا بنية؛ لقوله: (وإذا أتى بصريح الطلاق وقع، نواه أو لم ينوه) فمفهومه أن غير الصريح لا يقع إلا بنية، ولأن هذا كناية؛ فلم يثبت حكمه بغير نية كسائر الكنايات»»[١]. إلى آخر ما جاء بالفتوى.

وانتهت إلى تقرير ما يلي:

«وعلى ما ذكر فكل صور التحريف والتبديل والحذف في لفظ الطلاق من كناياته التي تحتاج إلى تحقق قصد معنى الطلاق ووجود النية، ومن ذلك: أنت تالق، أو أنت دالق، أو أنت طالك، أو أنت طال، أو طال، أو أنت طاق، أو أنت تالك، أو أنت دالك، أو أنت طالئ؛ فكل هذه الألفاظ من قبيل الكنايات، لا من الصرائح»[٢].

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٣٥/ ٢٣١-٢٣٨) من فتاوى فضيلة الدكتور/ علي جمعة.

(٢) المرجع السابق (٣٥/ ٢٣٩).

المبحث الثالث

اعتبار الحال

ويشمل مطلبين:

- المطلب الأول: اعتبار الضرورة الشرعية وأثره في فقه التنزيل.
- المطلب الثاني: اعتبار الشبهات وأثره في فقه التنزيل.

المطلب الأول: اعتبار الضرورة الشرعية وأثره في فقه التنزيل:

الضرورة في اللغة: مأخوذة من الضرر، وهو الضيق. والمضطر: مُفتَعَل من الضر. يقال: اضطره إلى كذا، أي: أحوجه وألجأه.

والضرورة تعني: الحاجة، والشدة لا مدفع لها، والمشقة. والضروري: كل ما تمس إليه الحاجة، وما ليس منه بدٌّ[(١)].

وفي تهذيب اللغة: «الضرورة: اسم لمصدر الاضطرار، تقول: حملتني الضرورة على كذا، وقد اضطُرَّ فلان إلى كذا وكذا، بناؤه: (افتُعل)، فجعلت التاء طاء؛ لأن التاء لم يحسن لفظُها مع الضاد»[(٢)].

واصطلاحًا: يتأسس مفهوم الضرورة الشرعية على نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية، فيما أُطلِق عليه «الضروريات» التي تعتبر أعلى درجات المصلحة، وهي ما «لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»[(٣)].

وقد جعلوا تلك الضروريات خمسًا، هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

---

(١) انظر: لسان العرب (٤/ ٤٨٣- ٤٨٤)، مادة (ضرَّ)، والمعجم الوسيط ص(٥٣٧- ٥٣٨) مادة (ضرَّ).

(٢) تهذيب اللغة (١١/ ٣١٥)، باب الضاد والراء.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٨).

قال الشاطبي: «اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل»[(١)].

وحول هذه الضروريات الخمس إيجادًا وحفظًا تدور أحكام الشريعة كلها.

يقول الدكتور/ وهبة الزحيلي رحمه الله: «وقد روعيت هذه الضروريات في الإسلام من ناحيتين: الأولى: تحقيقها وإيجادها، الثانية: المحافظة على بقائها»[(٢)].

ومن تعريفات الفقهاء للضرورة: ما عرَّفها به الجصاص من الحنفية في سياق حديثه عن المضطر لأكل الميتة بأنها «خوف الضرر بترك الأكل إما على نفسه أو على عضو من أعضائه»[(٣)].

وفي درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: «الضرورة هي العذر الذي يجوز بسببه إجراء الشيء الممنوع»[(٤)].

وعند المالكية: «الخوف على النفس من الهلاك علمًا أو ظنًّا»[(٥)].

وفي الأشباه والنظائر للسيوطي: «فالضرورة: بلوغه حدًّا إن لم يتناوله الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام»[(٦)].

وقد لاحظ الدكتور الزحيلي أن أغلب تلك التعريفات تنصرف إلى ضرورة الأكل عند خشية الهلاك جوعًا، وانتهى على تعريف الضرورة بأنها «أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها. ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته دفعًا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع»[(٧)].

والضرورة معتبرة في الشريعة، ودلت على اعتبارها العديد من النصوص، منها:

قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١٧٣].

(١) المرجع السابق (١/ ٣٨).

(٢) نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي للدكتور/ وهبة الزحيلي ص(٥٢)، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٣) أحكام القرآن للجصاص (١/ ١٦٠) بتحقيق محمد صادق القمحاوي، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت ١٤٠٥هـ.

(٤) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر (١/ ٣٧) تعريب فهمي الحسيني، ط. دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

(٥) الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي (٢/ ١١٥).

(٦) الأشباه والنظائر للسيوطي ص(٨٥).

(٧) نظرية الضرورة الشرعية للدكتور/ وهبة الزحيلي ص(٦٧- ٦٨).

وقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة المائدة: ٣].

وقوله عز وجل: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [سورة الأنعام: ١١٩].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الأنعام: ١٤٥].

وقوله عزَّ مِنْ قائلٍ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة النحل: ١١٥].

وهذه الآيات كلها وردت في ضرورة الغذاء، واستثنت حالة الضرورة؛ حفاظًا على النفس من الهلاك، والاستثناء من التحريم إباحة(١).

وفي معنى تلك الآيات ما رواه أبو واقد الليثي، قال: قُلْنَا: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا بِأَرْضٍ يَكُونُ فِيهَا الْمَخْمَصَةُ، فَمَا يَحِلُّ لَنَا مِنَ الْمَيْتَةِ؟» قَالَ: «**إِذَا لَمْ تَصْطَبِحُوا وَلَمْ تَغْتَبِقُوا وَلَمْ تَحْتَفِئُوا بَقْلًا فَشَأْنُكُمْ بِهَا**»(٢). والمعنى: إذا لم تجدوا ما تشربونه أو تأكلونه حلت لكم الميتة.

وعن جابر بن سمرة رضي الله عنه: «أَنَّ أَهْلَ بَيْتٍ كَانُوا بِالْحَرَّةِ مُحْتَاجِينَ، قَالَ: فَمَاتَتْ عِنْدَهُمْ نَاقَةٌ لَهُمْ، أَوْ لِغَيْرِهِمْ؛ «**فَرَخَّصَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فِي أَكْلِهَا**»، قَالَ: فَعَصَمَتْهُمْ بَقِيَّةَ شِتَائِهِمْ، أَوْ سَنَتِهِمْ»(٣).

(١) انظر: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور/ وهبة الزحيلي ص(٥٧، ٥٩).

(٢) رواه أحمد (٥/ ٢١٨)، والدارمي في سننه: كتاب الأضاحي، باب في أكل الميتة للمضطر، رقم (٢٠١٧)، ورواه الحاكم في المستدرك في كتاب الأطعمة، رقم (٧١٥٦)، وقال: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، وتعقبه الذهبي بأن فيه انقطاعًا. ورواه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الضحايا، باب ما يحل من الميتة بالضرورة (٩/ ٥٩٨)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، بتحقيق محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. وحسنه بعض المعاصرين بطرقه وشواهده.

(٣) رواه أحمد (٥/ ٨٧، ٨٨).

وفي لفظ: «أَنَّ رَجُلًا نَزَلَ الْحَرَّةَ وَمَعَهُ أَهْلُهُ وَوَلَدُهُ، فَقَالَ رَجُلٌ: إِنَّ نَاقَةً لِي ضَلَّتْ، فَإِنْ وَجَدْتَهَا فَأَمْسِكْهَا فَوَجَدَهَا، فَلَمْ يَجِدْ صَاحِبَهَا، فَمَرِضَتْ فَقَالَتِ امْرَأَتُهُ: انْحَرْهَا، فَأَبَى فَنَفَقَتْ، فَقَالَتْ: اسْلُخْهَا حَتَّى نُقَدِّدَ شَحْمَهَا وَلَحْمَهَا وَنَأْكُلَهُ، فَقَالَ: حَتَّى أَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَأَتَاهُ فَسَأَلَهُ فَقَالَ: «**هَلْ عِنْدَكَ غِنًى يُغْنِيكَ**؟»، قَالَ: لَا، قَالَ: «**فَكُلُوهَا**»، قَالَ: فَجَاءَ صَاحِبُهَا فَأَخْبَرَهُ الْخَبَرَ، فَقَالَ: هَلَّا كُنْتَ نَحَرْتَهَا؟! قَالَ: اسْتَحْيَيْتُ مِنْكَ»[١].

وهناك أحاديث أخرى كثيرة في حل الصيد بالكلب المعلم والجوارح المعلمة، أو بإصابته بالسهم في أي موضع من جسمه عند عدم القدرة عليه، وفي كون ذكاة الجنين ذكاة أمه، وفي جواز الأكل من بستان الغير أو احتلاب ماشيته عند الضرورة، وكذلك ما ورد في قتال من تهجم على إنسان في بيته يريد أخذ ماله، وغير ذلك من النصوص العديدة، التي تؤكد بما لا يدع مجالًا للشك على إباحة المحرمات عند الضرورة[٢].

ومن القواعد المتفق عليها أن «الضرورات تبيح المحظورات»[٣].

وهناك مجموعة من الضوابط لابد من مراعاتها لاعتبار الضرورة، ويمكن إجمالها فيما يلي:

أولا: أن تكون الضرورة متفقة مع مقاصد الشارع.

فلابد أن تكون الضرورة جارية على أصول الشرع الشريف وقواعده، متفقة مع مبادئه ومقاصده، فلا تنافي أصلًا من أصوله، ولا دليلًا من أدلته؛ «لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيدًا بما هو جار على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابتٍ من أصولها»[٤].

فالشريعة جاءت لتحقيق مصالح الخلق إثباتًا وإبقاءً، والضرورة مصلحة، والمصلحة لابد أن تنطلق من الشرع الشريف وتتقيد بقيوده، بحيث تكون راجعة إلى حفظ مقصود من مقاصد الشارع. فإذا ناقضت مقاصد الشريعة فليست مصلحة على الحقيقة، وإن توهم متوهم أنها كذلك.

وهكذا الأمر في الضرورة[٥].

(١) رواه أبو داود في كتاب الأطعمة، باب في المضطر إلى الميتة، رقم (٣٨١٦).

(٢) راجع: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور/ وهبة الزحيلي ص(٦١- ٦٥)، وفقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٦٨- ٤٧٢).

(٣) راجع: المنثور في القواعد الفقهية للزركشي (٢/ ٣١٧)، ط. وزارة الأوقاف الكويتية، بتحقيق د/ تيسير فائق أحمد محمود، ود/ عبدالستار أبو غدة، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، والأشباه والنظائر للسيوطي ص(٨٤)، وإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك ص(٣٦٥)، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص(٧٣)، ومجلة الأحكام العدلية مادة (٢١)، وشرح القواعد الفقهية ص(١٨٥).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ١٤٥).

(٥) انظر: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة: آفاق وأبعاد للدكتور/ عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان ص(٦٧)، ط. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ، وفقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٧٣- ٤٧٤).

ثانيًا: أن تكون الضرورة محقَّقةً لا متوهمة.

فلابد من وجود حقيقة الضرر، وكونه نازلًا بالمكلف وواقعًا به، أو يغلب على الظن وقوعه به، لا أن يكون مجرد ظن غير راجح، أو ما هو أقل من ذلك؛ فمجرد الظن لا يبيح الترخص في ارتكاب محرم أو ترك واجب[١].

قال ابن قدامة: «الضرورة أمر معتبر بوجود حقيقته، لا يكتفى فيه بالمظنة، بل متى وجدت الضرورة أباحت، سواء وجدت المظنة أو لم توجد، ومتى انتفت لم يبح الأكل لوجود مظنتها بحال»[٢].

فهذا الضابط يتحقق بأمرين:

الأول: كون الضرورة متيقنة أو مظنونة ظنًّا راجحًا.

والثاني: عدم إمكان الخلاص منها بوجه مشروع.

فقد يتوهم المكلف أنه في ضرورة، وهي ليست بضرورة على الحقيقة؛ لإمكان الخلاص منها، أو يتوهم أنه سيقع فيها في وقت معين؛ فيأخذ بها منذ توقع حدوثها. وهذا أقرب إلى اتباع الهوى؛ إذ النفس الإنسانية تصور أشياء تصورًا موافقًا لهواها، فتميل أحيانًا إلى التعلل بالرخص والضرورات، ولا يمنعها من ذلك إلا شدة وقوفها على ضوابط الشريعة[٣].

قال الشاطبي: «أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة لا محققة، فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها؛ فأدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعًا وغير مبني على أصل، وكثيرًا ما يشاهد الإنسان ذلك؛ فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم؛ ألا ترى أن المتيمم لخوف لصوص أو سباع، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك؛ لأنه عده مقصرًا؛ لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه، بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء؛ فلا إعادة هنا، ولا يعد هذا مقصرًا، ولو تتبع الإنسان الوهم؛ لرمى به في مهاوٍ بعيدة، ولأبطل عليه أعمالًا كثيرة، وهذا مطرد في العادات والعبادات وسائر التصرفات. وقد تكون شديدة، ولكن الإنسان مطلوب بالصبر في ذات الله والعمل على مرضاته»[٤].

(١) انظر: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة ص(٦٤).

(٢) المغني (١٣/ ٣٣٢- ٣٣٣).

(٣) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٧٤) نقلاً عن: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور/ جميل محمد مبارك ص(٣١٢).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (١/ ٣٣١- ٣٣٢).

وقد أكد الفقهاء على هذا الشرط للأخذ بالرخصة في استباحة المحرم؛ إذ بدونه لا تصدق الضرورة، ولا تتحقق حالتها[١].

وقد عرض القرآن الكريم لنموذج من الضرورة المتوهمة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [سورة النساء: ٩٧]. فقولهم: ﴿كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ ضرورة متوهمة؛ حيث كان بوسعهم أن يهاجروا حيث يتمكنون من عبادة الله سبحانه، دون خضوع لسلطة الكافرين[٢].

كما لابد أن يتعين على المضطر المخالفة بحيث لا يكون هناك وسيلة أخرى لدفع الضرر من المباحات، كمن وجد في مكان لا يجد فيه إلا ما يحرم تناوله، وليس هناك شيء من المباحات يدفع به الضرر عن نفسه، حتى ولو كان مملوكًا للغير، فلو وجد طعامًا لدى الغير فله أن يأخذه بقيمته، وعلى صاحب الطعام أن يبذله له ما لم يكن مضطرًا هو الآخر[٣].

مع التأكيد على ضرورة أن يكون أخذه لمال الغير بقيمته؛ عملًا بقاعدة «الاضطرار لا يبطل حق الغير»[٤]. فالمضطر له أخذ مال غيره كطعامه أو شرابه لدفع الضرورة عن نفسه، لكنه في الوقت نفسه يضمن قيمته لصاحبه؛ لأن اضطراره إليه لا يبطل حق غيره في ملكيته.

ومن استطاع في الأحوال العادية أن يقترض من غيره بدون فائدة؛ فلا يجوز له أن الاقتراض بفائدة أو البيع بالربا[٥].

ثالثًا: ألا تؤدي إزالة الضرورة إلى ضرورة أكبر منها.

وهذا الضابط يرجع إلى مسألة تعارض المصلحتين والمفسدتين في الضرورتين المجتمعتين بترتب إحداهما على الأخرى، فترجح أعظم المصلحتين فتجلب، وأعظم المفسدتين فتدفع.

---

(١) فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة ص(٦٥).

(٢) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٧٥) نقلاً عن: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور/ جميل محمد مبارك ص(٣١٣).

(٣) انظر: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور/ وهبة الزحيلي ص(٦٩).

(٤) راجع: مجلة الأحكام العدلية مادة (٣٣)، وشرح القواعد الفقهية ص(٢١٣)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للدكتور/ محمد صدقي البورنو ص(٢٤٤)، ط. دار الرسالة العالمية بدمشق، الطبعة الخامسة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، والممتع في القواعد الفقهية ص(١٩٩).

(٥) انظر: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور/ وهبة الزحيلي ص(٦٩).

قال ابن عبدالسلام: «إذا اجتمعت المفاسد المحضة فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد، والأرذل فالأرذل، فإن تساوت فقد يُتوقف وقد يُتخير، وقد يُختلف في التساوي والتفاوت»[١].

ولذلك لا يجوز تقديم المصلحة المرجوحة ولا المفسدة المرجوحة؛ ولذلك قيد الفقهاء قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» بقيد «بشرط عدم نقصانها عنها»[٢][٣].

بل لو كان الأخذ برخصة الإباحة يؤدي إلى نتائج متساوية في الأضرار؛ فلا تبيح الضرورة حينئذ المحرم، ومن باب أولى إذا كان ارتكاب المحظور يؤدي إلى ما هو أعظم من الضرورة. فمن أكره بالقتل على شرب الخمر جاز له شربها، لكن من أكره بأخذ ماله على قتل معصوم؛ فلا يجوز له قتله؛ لأن ضرر القتل أكبر من ضرر أخذ المال[٤].

قال في شرح المجلة: «إن الضرورات لا تبيح كل المحظورات، بل يجب أن تكون المحظورات دون الضرورات. أما إذا كانت الممنوعات أو المحظورات أكثر من الضرورات؛ فلا يجوز إجراؤها ولا تصبح مباحة»[٥].

رابعًا: ألا يترتب على إزالة الضرورة إلحاق مثلها بالغير.

ومن الضوابط كذلك: ألا يترتب على إزالة الضرورة إلحاق ضرورة مثلها بغير المضطر؛ فليس لأحد أن يدفع ضرورة عن نفسه بإلحاق مثلها بغيره. فإذا هدد شخص آخر بالقتل ليجبره على قتل شخص آخر؛ فلا يجوز للمكرَه أن يوقع القتل؛ لتساوي الضررين هنا، وليس نفس المكرَه بأولى من نفس الغير لكي يحفظها بقتله.

وفي درر الحكام: «إذا كانت الممنوعات أو المحظورات أكثر من الضرورات؛ فلا يجوز إجراؤها ولا تصبح مباحة. مثال: لو أن شخصًا هدد آخر بالقتل أو بقطع العضو وأجبره على قتل شخص؛ فلا يحق للمكرَه أن يوقع القتل؛ لأن الضرورة هنا مساوية للمحظور، بل إن قتل المكرَه أخف ضررًا من أن يقتل شخصًا آخر، فوالحالة هذه إذا أوقع ذلك المكرَهُ القتلَ يكون حكمه حكم القاتل بلا إكراه، أما من جهة القصاص فينفذ في حق كل من المجبِر والمكرَه»[٦].

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٩٣).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسبكي (١/ ٤٥)، بتحقيق عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوض، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٨/ ٣٨٤٧)، ط. مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، والأشباه والنظائر للسيوطي ص(٨٤).

(٣) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٧٦) نقلاً عن: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور/ جميل محمد مبارك ص(٣١٩).

(٤) انظر: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة ص(٦٥- ٦٦)، وفقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٧٦).

(٥) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١/ ٣٨).

(٦) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١/ ٣٨)، وراجع كذلك: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص(٧٣).

وكذلك لو كان الإكراه بالقتل لشخصين على قتل شخص واحد؛ فإنه لا يجوز لهما قتله؛ لتماثل الضرر، ولأن عصمة نفوسهم سواء.

كذلك المضطر لأكل طعام غيره ليس له أن يأكل طعام مضطر مثله[١]، ولا يحق لأهل حرفة في سوق منع صاحب حرفة جديد بحجة كساد عملهم بسبب اشتغاله بتلك الحرفة، وهكذا[٢].

خامسًا: أن تقدر الضرورة بقدرها.

وهذا أحد الضوابط المهمة المقيدة لقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، بل يعد قاعدة مستقلة من قواعد الضرورة.

والمقصود أنه لا يباح من المحظورات إلا مقدار ما يدفع الضرورة فقط، فلا تجوز الزيادة على هذا القدر، ولا الاسترسال في تعاطي المحظور بعد زوال الضرورة أو بما يتجاوز دفع الخطر والضرر.

فبمجرد زوال الضرورة يعود الحكم الأصلي؛ لانتفاء المناط الذي بني عليه الحكم التبعي، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

والاستثناء لا يُنزَّل منزلة القاعدة، إنما يبقى استثناءً دائمًا؛ وإلا لأدى إلى قلب الشريعة وضياع أحكامها[٣].

يدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١٧٣]، وقوله سبحانه: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الأنعام: ١٤٥]، وقوله عز وجل: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة النحل: ١١٥].

قال ابن تيمية: «أكثر المفسرين قالوا: المراد بالباغي الذي يبغي المحرم من الطعام مع قدرته على الحلال، والعادي الذي يتعدى القدر الذي يحتاج إليه، وهذا التفسير هو الصواب»[٤].

فالطبيب يكشف من عورة المريض للمداواة بالقدر الذي يحتاج إليه للكشف عن المرض، والمرأة لا يجوز لها أن يطلع على عورتها للتطبيب أو التوليد رجل إذا وجدت امرأة تحسن ذلك؛ لأن اطلاع الجنس على جنسه أخف محظورًا[٥].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(٨٦).

(٢) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٧٧).

(٣) انظر: المرجع السابق ص(٤٧٧-٤٧٨)، وراجع: المدخل الفقهي العام للأستاذ/ مصطفى الزرقا (٢/ ١٠٠٤-١٠٠٥)، ط. دار القلم بدمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، وراجع كذلك: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور/ الزحيلي ص(٧١).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٤/ ١١١).

(٥) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ١٠٠٥)، وفقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٧٨).

ومن أشرف على الهلاك جوعًا، ولم يجد غير ميتة فإنه يأكل منها بقدر ما يدفع ضرورة الهلاك، ولا يزيد على ذلك[١].

وينبغي التنبيه إلى أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة[٢]، أو كما قال إمام الحرمين: «الحاجة في حق الكافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد»[٣].

ففي حق الأفراد لابد من تحقق الضرورة، أما في حق الجماعة فيكتفى بالحاجة. وهو ما نبه إليه إمام الحرمين فيما يتعلق بقضية الكسب الحرام بقوله: «إذا طبق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلًا، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة، في حق الواحد المضطر، فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته، ولم يتعاط الميتة؛ لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم، وتعدوها إلى الضرورة؛ لهلك الناس قاطبةً، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد»[٤]. فلا يُرعى فيما يعم الكافة الضرورة، بل يُكتفَى بحاجة ظاهرة- كما يقول إمام الحرمين[٥].

وقال الإمام الغزالي: «والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد»[٦].

وقال العز بن عبدالسلام: «المصلحة العامة كالضرورة الخاصة»[٧].

والحاجة: الافتقار إلى ما يقوم به الحال، ويستمر معه المعاش، بحيث يؤدي عدم مراعاته إلى الحرج والضيق، دون الهلاك أو خشيته[٨].

وإن كان عدد من الفقهاء كالسيوطي وابن نجيم اعتبروا أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة[٩].

(١) انظر: الممتع في القواعد الفقهية ص(١٩٦).

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٣١)، والمنثور في القواعد الفقهية (٢/ ٢٤).

(٣) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١/ ١٩٧)، بتحقيق د/ عبدالعظيم الديب، ط. دار المنهاج، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

(٤) غياث الأمم في التياث الظُّلَم ص(٤٧٨- ٤٧٩) بتحقيق د/ عبدالعظيم الديب، ط. مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.

(٥) المرجع السابق ص(٤٨٥).

(٦) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي ص(٢٤٦)، بتحقيق د/ حمد الكبيسي، ط. مطبعة الإرشاد- بغداد، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

(٧) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٨٨).

(٨) الممتع في القواعد الفقهية ص(٢٠٣).

(٩) راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(٨٨)، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص(٧٨)، ومجلة الأحكام العدلية مادة (٣٢)، وشرح القواعد الفقهية ص(٢٠٩).

وقد توقف بعض المعاصرين مع ابن نجيم فيما ذهب إليه من أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، قائلًا: «والواقع أن الحاجة لا تنزل منزلة الضرورة إلا إذا كانت عامة لكافة الخلق، ومع كثرة الأمثلة التي ذكرها (يعني ابن نجيم) ومنها المنصوصة ومنها المستنبطة؛ فإنه لم يذكر حاجة خاصة نزلت منزلة الضرورة، بل كل الوقائع التي قيل بها؛ حاجةٌ عامةٌ، والشارع نفسه لا يجعل الحاجة الخاصة بشخص واحد في منزلة الضرورة، بحيث يجوز لها المحظور، ويخص بها عموم النص، أو يترك بها القياس ويستثنى بها من القواعد»[١].

كما أن عبارات المعاصرين تباينت في تفسير المقصود بالحاجة الخاصة، فقال البعض: هي «الحاجة الشاملة لطائفة معينة من الناس، كأهل بلد، أو حرفة معينة كالتجار أو الصناع أو الزراع»[٢].

وقال غيره: «أن يحتاج إليها فئة من الناس، كأهل مدينة، أو أرباب حرفة معينة، أو يحتاج إليها فرد أو أفراد محصورون»[٣].

والواقع- كما يقول بعض الباحثين- أن المسألة تزداد التباسًا إذا كان المقصود بالحاجة الخاصة حاجة المكلف الفرد؛ لأن إلحاقها بالضرورة في الحكم يئول لا محالة إلى تمييع الحدود بين الضرورة والحاجة، فلا يبقى بعد ذلك مجال للحديث عن التمييز بينهما في التعريف والحد، ولا استقلال كل منهما في الضوابط والأحكام، وهو ما لا يحصل عند إلحاق الحاجة العامة بالضرورة؛ لأن مناط الحكم في هذه الحالة هو العموم الذي ينبئ بخطر يهدد كيان الأمة، والعموم هنا قرينة خارجية لا دخل لها في معنى الحاجة في حد ذاتها؛ إذ لا يخاف من ذلك المآل في الحالات النادرة، فلا يغير ذلك حكم الحاجة وحدودها في حق الأفراد.

وعلى هذا المناط خرَّج الشاطبي قاعدته التي قرر فيها أن المندوب بالجزء يصير واجبًا بالكل[٤]، فالنكاح مثلًا مندوب في الأصل في حق المكلف الفرد؛ فلا يأثم بتركه في الأحوال العادية، بينما تأثم الأمة إن تركت النكاح في الجملة؛ لذلك يصير من قبيل الواجب في حقها، والمناط هو العموم دائمًا، فلا يقال: إن المندوب يصير واجبًا مطلقًا من غير تقييد بمعنى خارج عنه، كالعموم في هذا المثال.

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي للدكتور/ حسين حامد حسان ص(٥٩٦)، ط. مكتبة المتنبي بالقاهرة ١٩٨١م.

(٢) الممتع في القواعد الفقهية ص(٢٠٤).

(٣) القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها للدكتور/ صالح السدلان ص(٢٨٨)، ط. دار بلنسية بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(٤) انظر: الموافقات في أصول الشريعة (١/ ١٣٢).

أما إذا كانت هناك حاجة فردية شديدة تستحق حكم الضرورة؛ فإنه ينبغي أن تأخذ اسم الضرورة أصالةً؛ لأن معيار الضرورة دفع الضرر الشديد، ولا تختص بدفع الهلاك فحسب. ولا داعي لإطلاق اسم الحاجة عليها، ثم القول بتنزيلها منزلة الضرورة(١).

والمراد «أن الاحتياج إذا عمَّ أجاز العدول عن الاقتضاء التبعي المبني على مناط الحاجة إلى الاقتضاء التبعي المنوط بالضرورة»(٢).

وخلاصة القول أن اعتبار الضرورة الشرعية وما يجري مجراها من الحاجة العامة أحد الضوابط المهمة والمؤثرة في فقه التنزيل، وتنزيل الحكم دون اعتبار لحالات الضرورة خلاف الشرع ومقاصده(٣).

ومراعاة الضرورة الشرعية أمر لا مناص منه لحماية تنزيل أحكام الشريعة من الزلل(٤).

ولذلك نجد العديد من التطبيقات لمراعاة الضرورة لدى الفقهاء، من ذلك عند **الحنفية** على سبيل المثال: قول ابن نجيم: «الضرورات تبيح المحظورات؛ ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة، وإساغة اللقمة بالخمر، والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه، وكذا إتلاف المال، وأخذ مال الممتنع الأداء من الدين بغير إذنه، ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله»(٥).

وعند **المالكية**: رخص الإمام مالك في نزول الكنائس والصلاة فيها لأجل الضرورة، فقد سئل: «يا أبا عبدالله، إنا ربما سافرنا في أرض باردة فيجننا الليل ونغشى قرى لا يكون لنا فيها منزل غير الكنائس تكنُّنا من المطر والثلج والبرد؟ قال: أرجو إذا كانت الضرورة أن يكون في ذلك سعة إن شاء الله، ولا يستحب النزول فيها إذا وجد غيرها»(٦).

وعند الشافعية نجد قول الرملي الكبير في حاشيته: «إذا مرض رجل ولم يجد من يخدمه إلا امرأة؛ فإنها تخدمه للضرورة»(٧).

ونجد عند الحنابلة مثل قول صاحب شرح المنتهى: «(وكذا لو اضطر كمن بالحرم) إذا (اضطر لذبح صيد) فله ذبحه وأكله»(٨).

(١) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٤٨٦- ٤٨٧).

(٢) المرجع السابق ص(٤٨٤).

(٣) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦١١).

(٤) انظر: المرجع السابق ص(٦١٤).

(٥) الأشباه والنظائر ص(٧٣).

(٦) المدونة (١/ ١٨٢)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(٧) حاشية الرملي الكبير على أسنى المطالب (٢/ ٣٢٦)، ط. دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.

(٨) شرح منتهى الإرادات (١/ ٥٤٧).

والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى.

ومن الفتاوى التي راعت الضرورة عند التنزيل على وقائع المستفتين:

فتوى دار الإفتاء المصرية على الطلب المقيد برقم (١٧٩) لسنة ٢٠٠٦م، بخصوص حكم عمل أدوار داخل المقبرة الواحدة، وورد في السؤال:

«لقد ضاقت المقابر مثلما ضاقت المساكن، ولنا مقبرة منذ أكثر من ستين عامًا، وأصبحنا نزيد عن العشرين أسرة بمعدل ستة أفراد لكل أسرة، وأصبحت لا تكفي حالات الوفيات؛ فهل يجوز لنا تطوير تلك المقبرة وجعلها من عدة طوابق لكي تكفي حاجة الوفيات؛ حيث إن المقابر أصبحت في مكانٍ محدودٍ، وحولها مساكن من جميع الجهات، ولا يوجد أرض بديلة؟

الجواب:

المنصوص عليه شرعًا أنه يجب أن يُفرَد كلُّ ميت بِلَحدٍ أو شق، لا يشترك معه فيه غيره إلا إذا ضاقت بهم المقابر؛ فقد صحَّ «أن النبي ﷺ كان يجمع بين الرجلين والثلاثة من شهداء أُحدٍ في قبرٍ واحدٍ». وكذلك يجب أن يكون للرجال مقابرهم وللنساء مقابرهن.

وعلى ما سبق وفي واقعة السؤال: إذا ما اقتضت الضرورةُ دفنَ أكثر من فردٍ في قبرٍ واحدٍ، فيمكن عمل أدوار داخل المقبرة الواحدة لتساعد في استيعاب الأعداد المتزايدة من الموتى. والله سبحانه وتعالى أعلم»[(١)].

وفتواها بشأن حكم التبرع بالدم، ونصها:

«اطلعنا على الطلب المقيد برقم ٩٤١ سنة ١٩٥٩ الذي يطلب فيه السائل الإفادة عن الحكم الشرعي فيما يتعلق بنقل الدم من إنسان إلى إنسان آخر.

الجواب:

إنه إذا توقف شفاء المريض أو الجريح وإنقاذ حياته أو سلامة عضو من أعضائه على نقل الدم إليه من شخص آخر، وذلك بأن لا يوجد من المباح ما يقوم مقامه في شفائه وإنقاذ حياته جاز نقل الدم إليه؛ لأن الضرورة تقضي بنقل الدم لإنقاذ حياة المريض، أو سلامة عضو من أعضائه؛ لقوله

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٢٨/ ٣٠٧-٣٠٨) من فتاوى فضيلة الدكتور/ علي جمعة.

تعالى في آخر آية: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل: ١١٥]، أما إذا لم يتوقف أصل الشفاء على ذلك، ولكن يتوقف عليه تعجيل الشفاء؛ فإن ذلك جائز أيضًا عند بعض الحنفية، ونرى الأخذ به.

وبهذا علم الجواب على السؤال. والله أعلم»[١].

وفتواها الأخرى بخصوص حكم تشريح الجثث ردًّا «على الطلب المقيد برقم ٨٧٨ لسنة ٢٠٠٢ المتضمن أن السائل يقول: هل الشريعة الإسلامية تجيز التعامل مع العينات البشرية (جثث مجهولة الهوية) في العمليات التعليمية بقسم التشريح والأجنة بكلية طب الأزهر بدمياط؛ نظرًا للحاجة الماسة للعملية التعليمية بالقسم؟

الجواب:

من المقرر شرعًا أن حرمة الميت كحرمة الحي لا يجوز الاعتداء عليه ولا الاستهانة بجسده، وقد نهى النبي ﷺ عن إيذاء الميت، وقال في الحديث الشريف: «**كسر عظام الميت ككسره حيًّا**»، كما جاء في أحكام الفقه الإسلامي مراعاة أن يكون الماء الذي يغسل به الميت فاترًا لا ساخنًا ولا باردًا؛ حتى لا يتأذى الميت ويتألم، وفي هذا الإطار يكون تشريح جثة الميت والتمثيل بأعضائه محرمًا، ما دام هناك بديل يغني في تعليم كيفية التشريح في كليات الطب.

ومن المعلوم أن الدول المتقدمة أقلعت عن هذه الطريقة غير الملائمة، ولجأت في تعليم طلابها علم التشريح إلى نماذج مصنعة تحاكي بدن الميت وأعضاءه، ومن هنا يجب شرعًا توفير هذه النماذج واستخدامها في تعليم التشريح؛ حرصًا على حق الميت في صيانة جسده، وسدًّا لباب الإهانات والفظائع التي تتعرض لها أجساد الموتى من نبش وبيع وشراء ومساومة وتكسير ونقل أجزاء من المشرحة إلى منازل الطلاب، وهو ما يتعارض جذريًّا مع تكريم الشرائع السماوية للإنسان حيًّا وميتًا على السواء، ولكن إذا دعت الضرورة القصوى لتشريح جثة الميت كمعرفة سبب الوفاة، أو إخراج جنين حي من بطن المتوفاة، أو ما شابه ذلك مما تستدعيه الضرورة فلا مانع من ذلك شرعًا في هذه الأحوال الخاصة، والضرورة تقدر بقدرها، ولا يجوز التوسع فيها، وما دام قد وجدت نماذج يتعلم عليها طلاب كليات الطب فقد انتفت الضرورة الملجئة إلى تشريح جثث الموتى للتعليم. والله سبحانه وتعالى أعلم»[٢].

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (١٠٢/١٥) فتوى رقم (٢٤٩) سجل (٨٨) بتاريخ ٩/ ٦/ ١٩٥٩م من فتاوى فضيلة الشيخ/ حسن مأمون.

(٢) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٢٧/ ١٧٩- ١٨٠) من فتاوى فضيلة الإمام الأكبر الدكتور/ أحمد الطيب.

وفتواها بخصوص استخدام الخمر في التداوي، وفيها:

«اطلعنا على الطلب المقيد برقم ٣٢٠/ ١٩٧٨ المتضمن بيان رأي الدين فيما إذا كانت الخمر هي العلاج الوحيد، بدون بديل لشفاء مريض مسلم، والحكم الشرعي في ذلك.

الجواب:

إن الخمر رجس محرم قطعًا بقول الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، وقد أبان النبي ﷺ في أحاديث كثيرة تحريم الخمر، أيا كانت المادة التي أخذت منها، ومن هذه الأحاديث: «**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**». رواه الإمام مسلم في صحيحه، وقوله: «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**». رواه الإمام أحمد وابن ماجه والدارقطني. وقد اختلف فقهاء المذاهب في إباحة التداوي بالمحرم، ومنه الخمر؛ فمنع التداوي بالمحرم فقهاء مذهبي الإمام مالك وأحمد بن حنبل، وأجاز التداوي به فقهاء مذهب الإمام أبي حنيفة في القول المختار وفقهاء المذهب الشافعي في أحد الأقوال، وذلك بشرطين:

أحدهما: أن يتعين التداوي بالمحرم بمعرفة طبيب مسلم خبير بمهنة الطب معروف بالصدق والأمانة والتدين.

والشرط الآخر: ألا يوجد دواء من غير المحرم ليكون التداوي بالمحرم متعينًا، ولا يكون القصد من تناوله التحايل لتعاطي المحرم، وألا يتجاوز به قدر الضرورة، هذا وأساس هذه الإباحة الضرورة؛ لأن صون نفس الإنسان عن الهلاك من الضرورات الخمس التي هي مقاصد الأحكام في الإسلام.

وقد استدل الفقهاء الذين أجازوا التداوي بالمحرم عند الضرورة بالشروط السابقة بآيات القرآن الكريم التي أباحت المحرمات عند الضرورة، ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، ولما كانت إباحة التداوي بالمحرم- حسبما تقدم في قول فقهاء المذهب الحنفي وقول في مذهب الإمام الشافعي- للضرورة، وكانت الضرورة تقدر بقدرها؛ فإنه ينبغي ألا يتمادى المريض المسلم في تعاطي المحرم استغلالًا لحال الضرورة؛ فإن الله سبحانه يعلم السر وأخفى، وعلى المسلم الحريص على دينه أن يتحرى الصدق، وأن يبتعد عن الشبهات استبراء للدين، وألا يسوغ لنفسه رخصة أباحها الله دون حاجة وضرورة، وأن يجدَّ ويجتهد في طلب مشورة أكثر من طبيب مسلم قبل الإقدام على التداوي بالمحرم. هذا وإنه مع التقدم العلمي في كيمياء الدواء لم تعد حاجة ملحة لاستعمال الخمر في التداوي لوجود البديل المباح. ومما تقدم يعلم الجواب عما جاء بالسؤال. والله سبحانه وتعالى أعلم»[1].

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (١٥/ ١٤٨- ١٤٩) فتوى رقم (١٩٣) سجل (١١٣) بتاريخ ١٢/ ٣/ ١٩٧٩، من فتاوى فضيلة الشيخ/ جاد الحق علي جاد الحق.

وفتوى دار الإفتاء الفلسطينية بخصوص حكم استخدام دواء يسهل عملية الهضم مستخلص من أعضاء الخنزير، وجاء فيها:

«ما حكم استخدام دواء يسهل عملية الهضم مستخلص من أعضاء الخنزير، علمًا بأنه يوجد مستحضرات بديلة لا يدخل في مكوناتها مشتقات الخنزير؟

الجواب:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بالإشارة إلى سؤالك المثبت نصه أعلاه؛ فالأصل ألا يتداوى المسلم بالنجس، أو المحرم؛ لحديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» [صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب شراب الحلوى والعسل]، ويستثنى من ذلك حالات الضرورة؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقال العز بن عبدالسلام رحمه الله: «جاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهرًا يقوم مقامها» [الفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ١٦٢].

وبالنسبة إلى المادة المستخلصة من أعضاء الخنزير فإن استحالت استحالة كاملة، وتحولت عن طبيعتها، بحيث تحولت إلى حقيقة مغايرة لأصلها اسمًا ووصفًا وتركيبًا؛ فإنها تطهر وتعطى حكم المادة التي استحالت إليها، وهو ما ذهب إليه الأحناف والمالكية، قياسًا على تحول الخمر إلى خل، وهو مذهب أهل الظاهر، وصَوبه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهم الله تعالى، وهو ما رجحه مجلس الإفتاء الأعلى في فلسطين في قراره رقم (٢/ ١٠٠).

وذهب الشافعية والحنابلة في المشهور عنهم إلى عدم طهارتها وإن استحالت؛ لأن استحالتها في رأيهم لا تغير من حكم نجاستها شيئًا، واستدلوا على ذلك بنهي رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها.

وعليه؛ فلا يجوز التداوي بدواء دخلت في مكوناته مشتقات الخنزير إلا إذا تعين للضرورة، ولم يتوافر ما يقوم مقامه، فإن وجد دواء بديل عنه فيحرم استخدامه، والله تعالى أعلم»[١].

(١) الموقع الرسمي لدار الإفتاء الفلسطينية على الرابط: https://www.darifta.ps/fatawa2014
تاريخ المطالعة: ٧/ ٨/ ٢٠٢٢م. المفتي: فضيلة الشيخ/ محمد أحمد حسين. فتوى رقم (٥٠٥).

وفتوى دار الإفتاء المصرية بشأن استعمال الذهب للرجال في بعض الحالات، ونصها:

«اطلعنا على الطلب المقيد برقم ١٦٢ لسنة ٢٠١٦م، والمتضمن:

ما حكم لبس الساعة ذات العقارب الذهبية للرجال؟

الجواب:

ورد النهي في الشرع عن لبس الذهب للرجال، فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**أُحِلَّ الذَّهَبُ وَالْحَرِيرُ لِإِنَاثِ أُمَّتِي، وَحُرِّمَ عَلَى ذُكُورِهَا**». رواه الإمام أحمد في «المسند»، والترمذي في «جامعه» وصححه، والنسائي في «المجتبى».

غير أنه جاء في السنة الشريفة الترخيصُ في لبس الذهب اليسير للرجال إذا كان تابعًا لغيره، كفص ذهب في خاتم فضة، فروى الإمام أحمد في «المسند»، وأبو داود في «السنن»، والنسائي في «المجتبى» عن معاوية بنِ أبي سُفيان رضي الله عنهما: «**أن رسولَ الله صلَّى الله عليه وآله وسلم نَهَى عن لُبْسِ الذَّهَبِ إلا مُقطَّعًا**». وإسناده حسن، كما قال الشيخ برهان الدين بن مفلح الحنبلي (ت٨٨٤هـ) في «المبدع في شرح المقنع»[١].

قال الإمام شمس الدين بن مفلح الحنبلي (ت ٧٦٣هـ) في «الآداب الشرعية»[٢] نقلًا عن القاضي أبي بكر الخلال: «وتفسيره: الشيء اليسير منه، فعلى هذا لا يُباح إلا أن يكون تابعًا لغيره، فأما أن يلبسه مفردًا فلا؛ لأنه لا يكون مقطعًا» اهـ.

والحكمة في الترخيص في يسير الذهب إذا كان تابعًا لغيره أنه مقاوم للبِلَى ولا يصدأ كغيره من المعادن. وقد روى ابن بشران في «أماليه»[٣] عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «﴿وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢] قَالَ: **لَوْحٌ مِنْ ذَهَبٍ؛ لأَنَّ الذَّهَبَ لَا يَنْقُصُ وَلَا يَصْدَأُ**...» إلخ الحديث.

قال الحافظ الرامهرمزي في «المحدث الفاصل»[٤]: «الخالص من الذهب لا يحمل الخبث، ولا يقبل الصدأ، ولا تنقصه النار، ولا يغيره مرور الأوقات» اهـ.

---

(١) ٢/ ٣٦٦، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) ٣/ ٥٠٧، ط. عالم الكتب.

(٣) ص: ٢٤٢، ط. دار الوطن.

(٤) ص: ٦٧، ط. مؤسسة الكتب الثقافية.

ونص كثير من فقهاء المذاهب المتبوعة على إباحة اليسير من الذهب إذا كان تابعًا لا مفردًا، كما نصُّوا على أن علة إباحته: قدرته على مقاومة الصدأ، وعدم البِلَى، وعلى اختلافهم في بعض تفصيلات ذلك فإن عقارب الساعة تدخل في الصور التي نصوا على إباحتها.

فأجاز الحنفية مسمار الذهب لتثبيت الفص؛ لأنه تابع في الاستعمال لا أصلي، وعقارب الساعة من هذه القبيل، بل أجاز الإمام محمد بن الحسن شد الأسنان بالذهب، وعن الإمامين أبي حنيفة وأبي يوسف في ذلك خلاف.

قال العلامة المرغيناني الحنفي في «الهداية شرح البداية»[١]: «قال: «ولا بأس بمسمار الذهب يجعل في حجر الفص» أي: في ثقبه؛ لأنه تابع كالعلم في الثوب، فلا يعد لابسًا له. قال: «ولا تُشَدُّ الأسنان بالذهب، وتُشَدُّ بالفضة» وهذا عند أبي حنيفة، وقال محمد: لا بأس بالذهب أيضًا، وعن أبي يوسف مثل قول كل منهما» اهـ.

قال الإمام العيني في «البناية»[٢]: «وذكر في «الأمالي» عن أبي حنيفة رحمه الله: أنه لم يرَ بالذهب بأسًا أيضًا» اهـ.

وقال الإمام برهان الدين البخاري الحنفي في «المحيط»[٣]: «العبرة في الحظر والإباحة للخدَم لا للفص، وهو المذهب؛ لأنه إنما يصير مستعملًا للحلقة لا للفص. قال: ولا بأس بمسمار الذهب يجعل في الفص، يريد به المسمار ليحفظ به الفص، وإنما لا يكره ذلك؛ لأنه تابع للفص، ولأنه لا يتزين به في العادة؛ لأنه لا يظهر ولأنه قليل، فصار كالقليل من الحرير، وقد ورد في القليل من الحرير نص، وهو قدر أربعة أصابع» اهـ.

وكما أجاز المالكية مسمار الذهب في الخاتم، فقد أجازوا فيه أيضًا الحبة والحبتين من الذهب؛ حفاظًا عليه من الصدأ، على خلافٍ عندهم في إباحة ذلك وكراهته.

قال الإمام الباجي المالكي في «المنتقى شرح الموطأ»[٤]: «وفي «العتبية» من رواية سماع ابن القاسم عن مالك: أنه كره أن يجعل في خاتمه مسمار ذهب أو يخيط بقبضته منه حبة أو حبتين لئلا يصدأ، وهذا أخف من اتخاذه من محض الذهب» اهـ.

(١) ٤/ ٣٦٧، ط. دار إحياء التراث العربي.

(٢) ١٢/ ١١٩، ط. دار الكتب العلمية.

(٣) ٥/ ٣٤٩، ط. دار الكتب العلمية.

(٤) ٤/ ٢٦٩، ط. مطبعة السعادة.

جاء في «البيان والتحصيل» للإمام ابن رشد المالكي[١]: «مسألة: وسُئِلَ عن الرجل يجعل في فص خاتمه الحبة والحبتين من الذهب يخلطه معه يريد بذلك ألا تصدأ فضتُه: كرهه أيضًا. قال محمد بن رشد: مسمار الذهب في الخاتم كالعلم من الحرير يكون في الثوب، فمالك يكره ذلك، وغيره يجيزه ولا يرى فيه كراهة؛ فمن تركه على مذهب مالك أُجِر، ومن فعله لم يأثم؛ لأن هذا هو حد المكروه، وعلى مذهب غيره هو من المباح لا إثم في فعله ولا أجر في تركه» اهـ.

وأجاز الحنابلة من الذهب ما دعت الضرورة إليه، وعندهم في تحلية آلة الحرب بالذهب وجهان، واحتج الإمام أحمد بما رُوي عن السلف من تحلية سيوفهم بالذهب، ونقلوا عن أبي بكر الخلال إباحة اليسير من الذهب، واختلفوا في توجيه هذا النقل عنه؛ هل مراده ما كان تابعًا، أو على الإطلاق؟ كما أن من الضوابط الفقهية عندهم في المرخص فيه من الذهب أن باب اللباس أوسع من باب الآنية، وذكر ابن تيمية أن إباحة يسير الذهب التابع لغيره؛ كالطرز ونحوه، هو أصح القولين في مذهب الإمام أحمد وغيره، كما أباح ابن تيمية الاكتحال بميل الذهب، وعللوا إباحة اليسير من الذهب بكونه لا يصدأ بخلاف غيره.

قال الإمام ابن قدامة الحنبلي في «المغني»[٢]: «وأما الذهب فيباح منه ما دعت الضرورة إليه، كالأنف في حق من قطع أنفه؛ لما روي عن عبدالرحمن بن طرفة أنَّ جده عرفجة بن أسعد رضي الله عنه قطع أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفًا من ورِق فأنتن عليه، **فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاتخذ أنفًا من ذهب**». رواه أبو داود.

وقال الإمام أحمد: ربط الأسنان بالذهب إذا خشي عليها أن تسقط قد فعله الناس، فلا بأس به عند الضرورة.

وروى الأثرم، عن موسى بن طلحة، وأبي جمرة الضُّبَعي، وأبي رافع، وثابت البُناني، وإسماعيل بن زيد بن ثابت، والمغيرة بن عبدالله: أنهم شدوا أسنانهم بالذهب.

وعن الحسن، والزهري، والنخعي، أنهم رخصوا فيه.

وما عدا ذلك من الذهب، فقد روي عن أحمد رحمه الله الرخصة فيه في السيف.

---

(١) ٦/ ٤٤٨، ط. دار الغرب الإسلامي.

(٢) ٣/ ٤٥-٤٦، ط. مكتبة القاهرة.

قال الأثرم: قال أحمد: قد روي أنه كان في سيف عثمان بن حنيف رضي الله عنه مسمار من ذهب، قال أبو عبدالله: فذاك الآن في السيف. وقال: إنه كان لعمر رضي الله عنه سيف سبائكه من ذهب، من حديث إسماعيل بن أمية، عن نافع.

وروى الترمذي بإسناده عن مَزيدة العَصَري رضي الله عنه قال: «**دخل رسول الله ﷺ يوم الفتح وعلى سيفه ذهب وفضة**».

وروي عن أحمد رواية أخرى تدل على تحريم ذلك. قال الأثرم: قلت لأبي عبدالله: يخاف عليه أن يسقط يجعل فيه مسمارًا من ذهب؟ قال: إنما رخص في الأسنان، وذلك إنما هو على الضرورة، فأما المسمار، فقد روي: «مَنْ تَحَلَّى بِخُرَيْصِيصَةٍ كُوِيَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ». قلت: أي شيء خريصيصة؟ قال: شيء صغير مثل الشعيرة.

وروى الأثرم أيضًا، بإسناده عن شهر بن حوشب، عن عبدالرحمن بن غنم، قال: «مَنْ حُلِّيَ أَوْ تَحَلَّى بِخُرَيْصِيصَةٍ كُوِيَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَغْفُورًا لَهُ أَوْ مُعَذَّبًا».

وحكي عن أبي بكر من أصحابنا، أنه أباح يسير الذهب، ولعله يحتج بما رويناه من الأخبار، وبقياس الذهب على الفضة، ولأنه أحد الثلاثة المحرمة على الذكور دون الإناث، فلم يحرم يسيره كسائرها، وكل ما أبيح من الحلي فلا زكاة فيه إذا كان مُعَدًّا للاستعمال» اهـ.

وقال الشيخ ابن تيمية الحنبلي- كما في «مجموع الفتاوى»[(١)]: «وباب اللباس أوسع من باب الآنية؛ فإن آنية الذهب والفضة تحرم على الرجال والنساء، وأما باب اللباس فإن لباس الذهب والفضة يباح للنساء بالاتفاق، ويباح للرجل ما يحتاج إليه من ذلك، ويباح يسير الفضة للزينة، وكذلك يسير الذهب التابع لغيره، كالطرز ونحوه، في أصح القولين في مذهب أحمد وغيره؛ فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الذهب إلا مقطعًا» اهـ.

وقال الإمام شمس الدين بن مفلح الحنبلي في «الآداب الشرعية»[(٢)]: «يحرم يسير الذَّهب مفردًا كخاتم ونحوه، ويكره تبعًا، وقيل: لا يُكره إلا ما ذكر، كذا في «الرعاية»، وقال في «التلخيص»: يباح يسير الذهب للضرورة، ولغير ضرورة يحرم في أصح الوجهين. وقال في «المستوعب»: يحرم على الرجال لبس الذهب إلا من ضرورة، وذكر أبو بكر أن يسير الذهب مباح، واحتج بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم **نهى عن لبس الذهب إلا مقطعًا**، قال: وتفسيره: الشيء اليسير منه؛ فعلى هذا لا يباح إلا أن يكون تابعًا لغيره، فأما أن يلبسه مفردًا فلا؛ لأنه لا يكون مقطعًا.

---

(١) ٢٥/ ٦٤، ط. مجمع الملك فهد.

(٢) ٤/ ١٥٩- ١٦٠، ط. مؤسسة الرسالة.

قال في «الرعاية»: وفي قبيعة سيفه ونحو ذلك من ذهب وجهان، وقيل: يباح يسيره تبعًا لغيره، وقيل: مطلقًا، وقيل ضرورة، وقال ابن حمدان: أو حاجة لا ضرورة. وقيل: بل كل ما يباح تحليته بفضة يباح بذهب، وقيل بيسير، كذا ذكره. وقال ابن تميم في إباحة تحليته: كل ما يباح تحليته بفضة يباح بيسير الذهب وجهان. واختلف ترجيح الأصحاب في تحلية قبيعة السيف والمنطقة بذهب، وفي المنطقة روايتان، وكذا تحلية خاتم الفضة، وقال ابن تميم: وعنه تحرم قبيعة السيف من الذهب، فيحرم في غيره مما تقدم وجهًا واحدًا. وقال في «الرعاية» في الزكاة: وتباح قبيعة سيفه وشعيرة سكينه، وقيل: لا يباحان، وهو بعيد، وقيل: يباح يسيره في السيف لا في السكين. ويحرم تحلية كمراته، وخريطته، ودرجه، بذهب أو فضة، ويحتمل الإباحة، وفي جواز تحلي جوشنه، ومِغفَره، وخوذته، ونعله، وخُفِّه، وحمائل سيفه، ونحوها، ورأس رمحه: وجهان مشهوران. وما اتخذه من ذلك ونحوه لتجارة أو كراء أو سرف أو مباهاة ونحو ذلك كُرِهَ وزُكِّيَ، ولم يذكر بعضهم السرف والمباهاة» اهـ.

وقال العلامة البرهان بن مفلح الحنبلي (ت ٨٨٤هـ) في «المبدع شرح المقنع»[١]: «والحكمة في الذهب أنه لا يصدأ، بخلاف الفضة» اهـ.

وقال العلامة المرداوي في «الإنصاف»[٢]: «وقيل: يباح يسير الذهب، قال أبو بكر: يباح يسير الذهب، وقد ذكره المصنف في باب زكاة الأثمان، وقيل: يباح لحاجة، واختاره الشيخ تقي الدين، وصاحب «الرعاية»، وأطلق ابن تميم في الضبة اليسيرة من الذهب الوجهين. قال الشيخ تقي الدين: وقد غلط طائفة من الأصحاب؛ حيث حكت قولًا بإباحة يسير الذهب تبعًا في الآنية عن أبي بكر، وأبو بكر إنما قال ذلك في باب اللباس والتحلي، وهما أوسع. وقال الشيخ تقي الدين أيضًا: يباح الاكتحال بميل الذهب والفضة لأنها حاجة، ويباحان لها، وقاله أبو المعالي ابن منجا أيضًا» اهـ.

وبناءً على ذلك: فإن السنة النبوية الشريفة جاءت بالترخيص في لبس الذهب اليسير للرجال إذا كان تابعًا لغيره؛ لِمَا في الذهب من مقاومة البِلَى والصدأ، وباب اللباس في ذلك أوسع من باب الآنية، وبذلك جاءت نصوص الفقهاء؛ فأجاز الحنفية مسمار الذهب لتثبيت فص الخاتم، وأجاز المالكية الحبة والحبتين فيه، وأجاز الحنابلة تحلية آلات الحرب بالذهب، ويسير الذهب التابع لغيره، وميل الذهب في الاكتحال، وهذا كله يقتضي إباحة لبس الساعة للرجال إذا كانت عقاربها أو إطارها أو أرقامها أو نحو ذلك من الذهب؛ عملًا بالرخصة الواردة في ذلك، وأخذًا بقول من أباح ذلك من العلماء؛ بناءً على أن عقارب الذهب في الساعة يسيرة وتابعة لا مستقلة مُفرَدة. والله سبحانه وتعالى أعلم»[٣].

---

(١) ٢/ ٣٦٦، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) ١/ ٨٣، ط. دار إحياء التراث العربي.

(٣) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٥٣/ ٣١١-٣١٨) من فتاوى فضيلة الدكتور/ شوقي علام.

وفتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية بخصوص دخول الخلاء وهو يحمل المصحف، ونصها:

«أحدنا يحمل المصحف في جيبه وربما دخل به الخلاء، فما حكم ذلك أفيدونا؟

ج: حمل المصحف بالجيب جائز، ولا يجوز أن يدخل الشخص الحمام ومعه مصحف، بل يجعل المصحف في مكان لائق به؛ تعظيمًا لكتاب الله واحترامًا له، لكن إذا اضطر إلى الدخول به خوفًا من أن يسرق إذا تركه خارجًا جاز له الدخول به للضرورة. وبالله التوفيق. وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم»[(١)].

وفتوى إدارة الإفتاء بدولة الكويت بخصوص كشف العورة للضرورة في الفتوى رقم (٣٢٩٦)، ونصها:

«حضر إلى اللجنة السيد/ عبدالرحمن، إخصائي الأمراض الباطنية، وعرض السؤال التالي:

كجزء أساسي من دراسة طلبة كلية الطب، عليهم أن يقوموا بالتدريب في أقسام الجراحة في المستشفيات المختلفة، مما يتطلب أن تقوم الطالبة بحسر ملابسها عن ذراعيها حتى الكوع أمام غيرها من الطلبة الذكور، حتى تستطيع تعقيم نفسها قبل الدخول إلى غرفة العمليات؛ فهل تعتقدون أن الحكومة ممثلة في وزارة الصحة يفترض فيها أن تزود الطالبات بأماكن مفصولة عن الذكور، أم أن كشف الذراعين في مثل هذه الحالة لا بأس به؟

أجابت اللجنة بما يلي:

إذا تيسَّر وضع حاجز يمنع من رؤية ما تحسره الطالبة، مما لا يحل النظر إليه، وجب إقامة الحاجز. وإذا لم يتيسر ذلك، فيباح لها ذلك عملًا بقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات). والله أعلم»[(٢)].

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، جمع وترتيب أحمد بن عبدالرزاق الدويش (٤/ ٦٠- ٦١)، ط. دار المؤيد بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

(٢) الدرر البهية من الفتاوى الكويتية (١١/ ٣٥٠)، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

وفتوى دائرة الإفتاء بالأردن بخصوص تشريح جثة الميت، ونصها:

«السؤال:

ما حكم تشريح جثة الميت؟

الجواب:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله.

اتفق الفقهاء على حرمة الإنسان حيًّا وميتًا وعدم جواز الاعتداء عليه، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء:٧٠]، وقال رسول الله ﷺ: «**كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ، كَكَسْرِهِ حَيًّا**». رواه أبو داود، ويستثنى من ذلك إجراء عمليات تشريح جثث الموتى في الحالات التي ينص عليها القانون، حتى لو كان سبب الوفاة معلومًا فعادة ما يكون ذلك من باب الاحتياط، فقد يكون هنالك أسباب خفية للوفاة غير المعلنة، وقد أثبت الواقع اكتشاف أسباب أخرى للوفاة ترتب عليها اكتشاف بعض جرائم القتل، ومما لا ريب فيه أن مقصد القضاء إنما هو إقامة العدل بين الناس وإحقاق الحق، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] وقال عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، وهذا المقصد قد يحتاج في بعض القضايا لتدخل طبي لكشف ملابسات الجريمة والحد من انتشارها، فيكون للطب الشرعي دور إيجابي في الكشف عن أسباب الوفاة ومعرفة الفاعل. واللجوء للتشريح بحسب ما تستدعي الضرورة، للقاعدة الشرعية «الضرورات تبيح المحظورات»، لكن بشرط أن لا يزيد التشريح على قدر الحاجة؛ لأن الضرورة تقدر بقدرها، على أن تعاد الأعضاء كما كانت قدر الاستطاعة وتدفن كاملة، مع الحرص على تعظيم حرمة الميت وعدم امتهانه ولا التمثيل به؛ لأن كرامة الإنسان مصونة حيًّا وميتًا، كما جاء في قرار مجلس الإفتاء الأردني رقم (٢٠١). والله تعالى أعلم»[1].

والفتاوى في هذا تفوق الحصر.

---

(١) فتوى لجنة الإفتاء بدائرة الإفتاء بالأردن رقم (٣٦١٤) بتاريخ ٦/ ٦/ ٢٠٢١م. المفتي: لجنة الإفتاء. منشورة على الموقع الرسمي لدائرة الإفتاء بالأردن على الرابط:

https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=٣٦١٤

تاريخ المطالعة: ١٦/ ٥/ ٢٠٢٣م.

المطلب الثاني: اعتبار الشبهات وأثره في فقه التنزيل:

الشبهة في اللغة: من شَبَهَ، والشَّبَهُ: ضرب من النحاس يُلقَى عليه دواءٌ فيصفرُّ، وسمي بالشَّبَه؛ لأنه شُبِّهَ بالذهب. ويقال: فلان فيه شَبَهٌ من فلان، وهو شَبَهُهُ وشِبْهُهُ وشَبِيهه.

وفي القرآن الكريم: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [سورة البقرة: ٢٥]، قال المفسرون: ﴿مُتَشَابِهًا﴾ يُشْبه بعضُه بعضًا في الصورة، ويختلف في الطعم.

وشَبَّهَ الشيءُ: إذا أشكل. والْمُشْبِهات من الأمور: المشكلات، وتقول: شَبَّهْتَ عليَّ يا فلانُ: إذا خَلَّط عليك، واشتبه الأمرُ: إذا اختلط. وإني لفي شُبْهَةٍ منه[١].

وفي أساس البلاغة: «اشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضًا»[٢].

وفي مختار الصحاح: «و(الشُّبْهَةُ): الِالْتِبَاسُ. و(الْمُشْتَبِهَاتُ) مِنَ الْأُمُورِ: الْمُشْكِلَاتُ. و(الْمُتَشَابِهَاتُ): الْمُتَمَاثِلَاتُ. و(تَشَبَّهَ) فُلَانٌ بِكَذَا. و(التَّشْبِيهُ): التَّمْثِيلُ. و(أَشْبَهَ) فُلَانًا، و(شَابَهَهُ). و(اشْتَبَهَ) عَلَيْهِ الشَّيْءُ»[٣].

والشُّبْهة من الأمر: ما لم يُتيقَّن فيه الخطأ والصَّواب، والجمع: شُبَهٌ وشُبُهات[٤].

وفي التعريفات للجرجاني: «الشبهة: هو ما لم يتيقن كونه حرامًا أو حلالًا»[٥].

واصطلاحًا: تعني الشبهة: ما يشبه الشيءَ الثابتَ، وليس بثابت في الواقع. أو هي: مشابهة الحق للباطل، والباطل للحق من وجهٍ إذا حُقِّقَ النظر فيه ذهب.

كما تطلق على الحال التي يُعدُّ معها مرتكب الجريمة معذورًا عذرًا يمنع من إقامة الحد المترتب عليه بسببها[٦].

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (٦/ ٥٨-٥٩) مادة (شبه)، ولسان العرب (١٣/ ٥٠٣-٥٠٥) مادة (شبه).

(٢) أساس البلاغة للزمخشري (١/ ٤٩٣)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

(٣) مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي ص(١٦١) مادة (شبه) بتحقيق يوسف الشيخ محمد، ط. المكتبة العصرية- بيروت، والدار النموذجية- صيدا، الطبعة الخامسة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٤) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم لنشوان الحميري (٦/ ٣٣٥٨) بتحقيق د/ حسين بن عبدالله العمري وآخرين، ط. دار الفكر المعاصر- بيروت، ودار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٥) التعريفات للجرجاني ص(١٢٤).

(٦) انظر: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء للدكتور/ نزيه حماد ص(٢٥٣)، ط. دار القلم بدمشق، الطبعة الثانية ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

ومن القواعد الفقهية: «الحدود تُدرَأ بالشبهات»[١]. وهذه القاعدة تستند على حديث «**ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ**»[٢].

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لَئِنْ أُعَطِّلَ الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُقِيمَهَا بِالشُّبُهَاتِ»[٣].

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن درء الحد بالشبهات»[٤].

وقد صدرت فتوى عن دار الإفتاء المصرية عرضت لمفهوم الشبهة و أنواعها، بناء على الطلب المقيد برقم ١٩٩ لسنة ٢٠١١م جاء فيها:

«ورد في الآثار أن الحدود تدرأ بالشبهات، فما هو تعريف الشبهة؟ وما هي أنواعها؟

(١) راجع: معالم السنن للخطابي (٣/ ٣٠١) المطبعة العلمية بحلب، الطبعة الأولى ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م، والمبسوط (١٨/ ١٧٢)، وفتح القدير للكمال بن الهمام على الهداية للمرغيناني (٥/ ٢٤٩)، ط. مصطفى الحلبي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص(١٠٨)، والبيان والتحصيل لابن رشد (١٠/ ١٨٧) بتحقيق د/ محمد حجي وآخرين، ط. دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، والذخيرة للقرافي (٩/ ٢٦٥)، والحاوي الكبير للماوردي (١١/ ١١١) ط. دار الكتب العلمية- بيروت، بتحقيق عادل عبدالموجود، وعلي معوض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، والمنثور في القواعد الفقهية (١/ ٤٠٠)، والقواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام الحنبلي ص(٥٠)، بتحقيق عبدالكريم الفضيلي، ط. المكتبة العصرية- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي (١٠/ ٢٦٦)، بتحقيق محمد حامد الفقي، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ونيل الأوطار للشوكاني (٧/ ١٢١)، ط. دار الحديث بالقاهرة، بتحقيق عصام الدين الصبابطي، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٢) ذكره بهذا اللفظ العجلوني في «كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس» (١/ ٧٣) بتحقيق أحمد القلاش، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ، وذكر أنه في مسند أبي حنيفة عن ابن عباس مرفوعًا، وأن ابن السمعاني أخرجه عن عمر بن عبدالعزيز في قصة طويلة مرفوعًا، وأن في إسناده من لا يعرف. ورواه الترمذي في سننه: كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، رقم (١٤٢٤) من حديث عائشة مرفوعًا بلفظ «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله؛ فإن الإمام أن يخطأ في العفو خير من أن يخطأ في العقوبة»، ورواه من طريق آخر ولم يرفعه. قال: «وفي الباب عن أبي هريرة وعبدالله بن عمرو». وقال أيضًا: «حديث عائشة لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقي عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ، ورواه وكيع عن يزيد بن زياد نحوه ولم يرفعه، ورواية وكيع أصح، وقد روي نحو هذا عن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ أنهم قالوا مثل ذلك، ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث، ويزيد بن أبي زياد الكوفي أثبت من هذا وأقدم». ورواه أيضًا الحاكم في المستدرك (٤/ ٤٢٦) من حديث عائشة مرفوعًا، وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه». ورواه أيضًا البيهقي في الكبرى (٨/ ٢٣٨، ٩/ ١٢٣) مرفوعًا وموقوفًا على بعض الصحابة، منهم عمر وابن مسعود. قال: «وأصح الروايات فيه عن الصحابة رواية عاصم عن أبي وائل عن عبدالله بن مسعود من قوله». ورواه أبو يعلى في مسنده (١١/ ٤٩٤) من حديث أبي هريرة مرفوعًا بلفظ «ادرأوا الحدود ما استطعتم». ورواه ابن ماجه في الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، رقم (٢٥٤٥) من حديث أبي هريرة بلفظ «ادفعُوا الحُدُودَ ما وجدُّتم له مدفعًا»، وفيه مَنْ ضُعِّفَ كما في «مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه» للبوصيري (٣/ ١٠٣) بتحقيق محمد المنتقى الكشناوي، ط. دار العربية- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ. وراجع: نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي (٤/ ٩٧-٩٨)، ط. دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، والتلخيص الحبير (٤/ ١٠٤-١٠٥)، ونيل الأوطار (٧/ ١٢٤-١٢٥). وخلاصة القول فيه- كما قال الشوكاني: «وما في الباب وإن كان فيه المقال المعروف فقد شد من عضده ما ذكرناه؛ فيصلح بعد ذلك للاحتجاج به على مشروعية درء الحدود بالشبهات المحتملة لا مطلق الشبهة». وأيا ما كان الأمر فقد صار «درء الحدود بالشبهات» قاعدة فقهية مقررة يأخذ بها جمهور العلماء.

(٣) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥/ ٥١١)، ط. مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

(٤) الإجماع ص(١١٨)، بتحقيق د/ فؤاد عبدالمنعم أحمد، ط. دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

الجواب:

بعث الله تعالى النبي ﷺ بِدِينٍ ارتضاه ختام الأديان، ولم يتركنا النبي ﷺ إلا على المحجّة البيضاء بعد أن بيَّن الحلال والحرام، وأمرنا بالتحرّي في معرفة ذلك، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ، فَقَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: ٥١]، وَقَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]، ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ: يَا رَبِّ يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ، فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ» رواه مسلم.

وعليه: فمعرفة الحلال والحرام من الأمور المطلوبة شرعًا حتى يستقيم حال العبد، ومعرفة ذلك سهلة ميسرة؛ لأنه بيِّنٌ لا خفاء فيه من حيث الجملة، وهو ما يشير إليه حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ» متفق عليه.

فيوضح الحديث أن الحلال والحرام ظاهران بأدلتهما، لكن المشْكِل على كثير من الناس ما هو متوسط بينهما، فقد اقتضت حكمة الله أن تكون هناك بيّنات وشبهات، وأن لا تكون البيّنات واضحة كلها، ولا الشبهات غالبة؛ يقول الإمام الشاطبي في «الموافقات» (٣/ ٨٦، ط. دار المعرفة): «التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه، هل هو قليل أم كثير؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة».

وهذا الاشتباه قد يكون لانعدام الدليل أو لغموضه وخفائه، أو لغير ذلك- كما سيأتي- بحيث لا يعلمه إلا القليل، فالمفهوم من قوله ﷺ: «كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» أن القليلَ يعلمه، والمراد بالقليلِ أهلُ الاجتهاد على تفاوتٍ في مراتبهم، فالغامض في حق غيرهم واضح لهم، على أن سبب الاشتباه قد يكون تعارض الأدلة وعدم المرجّحات، أو عدم الدليل أصلًا، أو اختلاف العلماء كما سيأتي، لكن ما نريد أن نؤكدَه هو أن القاعدة العامة في التعامل مع الشبهات- والتي أسسها حديث النعمان السابق- أنه ينبغي للعبد أن يدع ما لا بأس به حذرًا مما به بأس، وهي مرتبة الورع، وفي ذلك تفصيل، «فما كان حلالًا بوصفه وسببه فهو حلال بيّن، وما كان حرامًا بوصفه وسببه فهو حرام بيّن، وما كان متفقًا على وصفه القائم به مختلفًا في سببه الخارج عنه، أو كان متفقًا على سببه الخارج عنه مختلفًا في وصفه القائم به، فإنك تنظر إلى مأخذ تحليله وتحريمه بالنظر إلى صفته القائمة به، وإلى سببه الخارج

عنه، فإن كانت أدلتهما متفاوتة، فما رَجَحَ دليل تحريمه كان حرامًا، وما رَجَحَ دليل تحليله كان حلالًا، وإن تقاربت أدلته كان مشتبهًا وكان اجتنابه من ترك الشبهات، فإنه أشبه المحلَّل من جهة قيام دليل تحليله، وأشبه المحرَّم من جهة قيام دليل تحريمه، فمن ترك مثل هذا فقد استبرأ لدينه؛ لأنه نزَّهه من الوقوع في الحرام، واستبرأ لعرضه لأنه نزَّه عرضه من أن يقال: فلان يأكل الحرام. وإذا تقاربت الأدلة فما كان أقرب إلى أدلة التحريم تأكد اجتنابه واشتدت كراهته، وما كان أقرب إلى أدلة التحليل خف الورع في اجتنابه، وإن كافأ دليلُ التحليل دليلَ التحريم حرم الإقدام ولم يتخير على الأصح». («القواعد الكبرى» للعز بن عبدالسلام (٢/ ١٩٠، ط. دار القلم).

وتجدرُ الإشارة إلى أن وجود المسائل المشتبهة كان له فضل في التأصيل أو التنظير لبعض القواعد، كقاعدة الاحتياط مثلًا؛ ذلك أن الوقوع في الحرام يوجب معرفة العمل عند وجود مثل تلك المسائل، فإنه من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ولذا تجد أقوالًا للفقهاء فيمن اشتبه عليه الحلال والحرام، أو شك في حِلِّ عين واحدة من حرمتها، فالاحتياط لا يكون إلا إذا وجدت المشبهات، والمشبهات لا يُتخلص منها غالبًا إلا به.

والجذر اللغوي للفظة شُبْهَة: (شبه)، والشين والباء والهاء أصل واحد يدل على معان متعددة:

منها:

- المِثْل، يقال: أَشْبَهَ الشيءُ الشيءَ: مَاثَلَهُ. وفي المثل: من أشبه أباه فما ظلم، أي: ماثله، وتشابه الشيئان واشتبها: أشبه كل واحد منهما صاحبه، وشبهت الشيء بالشيء: أقمته مقامه لصفة جامعة بينهما، والمتشابهات المتماثلات، والتشبيه التمثيل.

- ومنها: المشابَهَة، يقال: فيه شُبْهَة منه، أي: شَبَهٌ، ويقال: شبهت هذا بهذا، وأشبه فلان فلانًا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، أي: يُشْبِهُ بعضُه بعضًا. وفي الحديث النهي عن استرضاع الحمقاء، قيل: لأن اللبن يشبه عليه، أي أن الرضيع ينزع من أخلاقها فيشبهها.

- ومنها: الالتباس، يقال: اشْتَبَهَتِ الأمور وتَشَابَهَتْ: التبست فلم تتميز ولم تظهر. ومنه قولهم: اشتبهت القبلة ونحوها.

- ومنها: الإشكال، ومنه قولك: شبَّه الشيء إذا أشكل.

- ومنها: الاختلاط، وتقول: شَبَّهْتَ عليَّ يا فلانُ، إذا خلَّط عليك، واشْتَبَهَ الأمر إذا اختلط. واشتبه عليَّ الشيء. («لسان العرب» (١٣/ ٥٠٣، مادة (ش ب ه)، ط. دار صادر، و«تاج العروس» ٣٦/ ٤١١،

فصل الشين من باب الهاء، ط. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، و«المصباح المنير» ص ٣٠٣ وما بعدها، مادة (ش ب هـ)، ط. المكتبة العلمية، و«تهذيب اللغة» ٦/ ٩٢، ط. المؤسسة المصرية للتأليف والأنباء والنشر، و«الحدود الأنيقة» للشيخ زكريا الأنصاري ص ٧٧، ط. دار الفكر، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي ١/ ١٠٠٥، ط. مكتبة لبنان).

وقد تنوعت تعريفات العلماء للشبهة وهي في مجملها يمكن ردها إلى المعاني اللغوية السابقة، فمن هذه التعريفات:

- أنها: ما لم يتيقن كونه حرامًا أو حلالًا. («أنيس الفقهاء» للإمام القونوي ص: ٢٨١، ط. دار الوفاء- جدة، و«الحدود الأنيقة» ص: ٧٧).

- وقيل: ما جهل تحليله على الحقيقة وتحريمه على الحقيقة. («المواهب السنية شرح الفرائد البهية» للإمام الجَرْهَزي ١/ ١٣٤، ط. دار البشائر).

وهذان التعريفان هو ما يدل عليهما حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما السابق: «الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ...»، وفي رواية الترمذي: «لَا يَدْرِي كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أَمِنَ الْحَلَالِ هِيَ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ» فسُمِّيَ ما جهل حقيقةُ حكمِه شبهة.

- وقيل: ما اشتبه حكمه بالاختلاف في إباحته. («الحاوي» للماوردي ١٣/ ٤٦٧).

- وقيل: احتمال حرمة يستند إلى دليل ويعارض أصل الحل. («مفتاح السعادة» لطاش كبرى زاده ٣/ ٢٢٣، ط. دار الكتب العلمية).

وهذا المعنى الاصطلاحي للشبهة يدخل فيه كل موضع أو صورة اشتبه الحل والحرمة فيها، وهذا المعنى عامٌّ، وقد وجد تعريف للشبهة لكنه خاص بالحدود وما في معناها كالكفارات، حيث رتَّب الفقهاء على وجود مثل هذه الشبهة في باب الحدود والكفارات أحكامًا خاصة، كإسقاط الحد، فمن ذلك ما عرَّفها به الحنفية أنها: اسم لما يُشبِه الثابت وليس بثابت. («بدائع الصنائع» ٧/ ٣٦، ط. دار الكتب العلمية، و«العناية» ٥/ ٢٦٠، ط. دار الفكر، و«الدر المختار» ٤/ ١٨، ط. دار الكتب العلمية).

ومعناه: أن يقترن سبب الحكم بأمر يشبه الثابت وليس ثابتًا في حقيقة الأمر، فالعقد على مَن لا يحلّ له نكاحها ووطؤها حرامٌ ولا حدّ عليه عند الإمام أبي حنيفة وإن علِم بالحرمةِ؛ لأن وجود العقد يفيد حلّ الوطء، إلا أن الحرمةَ من حيث كون المعقود عليها لا تصلح محلًّا للعقد، فإذا لم يبق العقد صحيحًا حقيقة فتبقى صورته التي تشبه الصحيح دارئة للحد.

فما وجد من لفظة الشبهة خارج نطاق دائرة الحدود أو ما في معناها فإنه يَصْدُق عليه التعريف العام الاصطلاحي، أو يكون من قبيل الاستعمال اللغوي.

والناظرُ في كتب المذاهب يجد أن أربابها لم يُعْنَوا بدرجة واحدة بإيراد تقسيم للشبهة، فالحنفية والشافعية هم أكثر المذاهب اهتمامًا بذكر تقسيم لها، حيث تناقل ذلك في عبارات فقهائهم، في حين نجد أن المالكية والحنابلة وإن أورد بعضهم تقسيمًا لها إلا أن أكثرهم يكتفون بمجرد الإشارة إلى وجود شبهة في المسألة، وبيَّنوا أثر وجودها على الحكم.

أولا: تقسيم الحنفية للشبهة:

قسَّم الحنفية الشبهة إلى ثلاثة أقسام: القسمان الأولان محل اتفاق، والثالث محل خلاف:

- الأول: شبهة فعل: وتسمى شبهة اشتباه وشبهة المشابهة، ومعناها أن يظن غيرَ دليل الحِلِّ دليلًا، فتسمى شبهة فعل أي الشبهة في الفعل الذي هو الوطء مثلًا، حيث كان مما قد يشتبه عليه حرمته، وتسمى شبهة اشتباه؛ حيث إنها تتحقق في حق من اشتبه عليه فقط فمن وطئ المطلَّقة ثلاثًا وهي في العدة ثم قال: ظننت أنه يحلّ لي فلا يُحَدُّ، فتتحقق هذه الشبهة حيث لا دليل يفيد الحِلَّ، أي أن المسألة المشتبه فيها ليست محلّ خلاف، بل اشتبه عليه غير الدليل فظنه دليلًا، فالشبهة منوطة بالظن، وإلا فلا شبهة أصلًا لفرض أن لا دليل أصلًا لتثبت الشبهة في نفس الأمر.

وعليه: فالضابط في سقوط الحد بهذه الشبهة شيئان:

الأول: أن يكون الموضع موضعَ اشتباه، فمن وطئ أجنبية حُدَّ وإن ادَّعَى ظن أنها تحل له.

والثاني: ادعاء الظن لا مجرد حصوله، والمعنى: أنه إن قال: علمتُ أن هذا الفعل حرام حُدَّ، وإذا لم يَدَّعِ الظنَّ يُحَدُّ، وإن حصل له الظن فعلًا، ولا يحد إن ادعى وإن لم يحصل له الظن أصلًا؛ لأن الظن أمر باطني لا يعلمه القاضي إلا بدعوى صاحبه، فالشرط في انتفاء الحد علم القاضي أنه ظن الحل، وذلك لا يكون إلا بدعواه وإخباره.

وهذه الشبهة- شبهة الفعل- تُسقِط الحدّ عند جمهور الحنفية إعمالًا لظنه في موضع الاشتباه، أما النسب فلا يثبت معها؛ لأن الفعل زنا حقيقي، والنسب لا يثبت بالزنا، إلا أنهم استثنوا من عدم ثبوت النسب صورتين: الأولى: وطء المطلقة ثلاثًا في العدة وكذا المختلعة. والثانية: وطء مَن زُفَّتْ إليه غير امرأته معتمدًا على قول النساء: هي زوجتك. على قول بأن هذه الصورة من شبهة الفعلِ لا المحل. («تبيين الحقائق» ٣/

١٧٥، ط. دار الكتاب الإسلامي، و«شرح منلا مسكين على الكنز» ٢/ ٣٥٨، و«رد المحتار» ٤/ ٢١، و«العناية مع فتح القدير» ٥/ ٢٤٧ وما بعدها، ط. دار الفكر، و«اللباب» ٣/ ١٩٠، ط. المكتبة العلمية).

- الثاني: شبهة محل: ومعناها قيام الدليل النافي للحرمةِ، فليست مبنيّة على ظن المكلَّف واعتقاده، بل على كون محل الفعل فيه وجه حلٍّ للفعل المأتي به، وتسمَّى شبهةٌ في المحل أو شبهةُ محل؛ لأنها ناشئة عن دليل موجب للحل في المحل، وتسمى شبهة حكمية؛ لكون الثابت فيها شبهة الحكم بالحل، وهذا النوع من الشبه مسقط أيضًا للحد، وإن ادعى علمه بحرمة الفعل. («رد المحتار» ٤/ ٢٠).

وقد مثَّل الحنفية لهذه الشبهة بعدة صور، منها: وطء جارية ولده، ووطء المطلقة طلاقًا بائنًا بالكنايات، ووطء الجارية المبيعة في حق البائع قبل التسليم، والجارية الممهورة في حق الزوج قبل قبض الزوجة لها، والجارية المشتركة بينه وبين غيره.

والمعنى في هذه الشبهة ثبوت الملك ولو من وجه، فمثلًا في وطء جاريةِ ولده لا يُحَدُّ لقيام المقتضى للملك، وهو قول النبي ﷺ: «**أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ**» (رواه ابن ماجه، وقال البوصيري: إسناده صحيح، رجاله ثقات على شرط الشيخين) فهذا الحديث دليل موجب للحِلِّ في المحلّ، فهو يقتضي الملك؛ لأن اللام فيه للملك، لكنْ عارَضَه مانع من إرادة حقيقة الملك وهو الإجماع على عدم إرادته حقيقة، فظاهرُ إضافة مال الابن إلى الأب بحرف اللام يقتضي حقيقة الملك، فلئن تقاعد عن إفادة الملك فلا يتقاعد عن إيراد الشبهة التي تدرأ الحد عن الواطئ، وكذا يقال في باقي الصور.

وهذه الشبهة كشبهة الفعل في درء الحد بها، إلا أن النسبَ يثبت معها غالبًا إذا ادَّعاه. واستثنى الحنفية من ثبوت النسب بالدعوى الجد إذا وطئ جارية ولد ولده؛ لأن الجد لا يتملكها حال حياة الأب، فلا يثبت النسب بدعوى الجد إلا إن صدقه ابن الابن.

- الثالث: شبهةُ العقد: وهي التي قال بها أبو حنيفة، وقد ألحقها بعض الحنفية بشبهتي الفعل والمحلّ؛ لأن الأمثلة المذكورة لهذه الشبهة ترجع إليهما، ولذلك يقول العلامة ابن عابدين: «والتحقيق دخول هذه في الأوليين». («رد المحتار» ٤/ ١٩)، أي دخول شبهة العقد في شبهتي الفعل والمحلّ.

ويقول الطحطاوي محشيًا على قول الدر: «فظهر أن تقسيمَها- أي الشبهة- ثلاثةَ أقسام، قولُ الإمام» قال: «إن أراد التقسيم من حيث الحكم فهي اثنان عند الكل، غايته أن حكم شبهة العقد عند الإمام حكم شبهة المحل، وعندهما حكم شبهة الفعل، وإن أراد التقسيم من حيث المفهوم فهي اثنان أيضًا؛ لأن شبهة العقد منها ما هو شبهة الفعل كمعتدة الثلاث، ومنها ما هو شبهة المحلّ كمسألة المتن، أي النكاح بلا شهود» (حاشية الطحطاوي ٢/ ٣٩٦، بتصرف يسير، ط. بولاق).

وشبهةُ العقد كمن عقد على مَن لا يحل له نكاحها كمحارمه، فلا يحد عند أبي حنيفة وإن علم بالحرمة؛ فالفعل- أي الوطء- وإن كان محرمًا باتفاق، إلا أن وجود صورة العقد من أهله في محل قابل للتصرف في الجملة يورث العقد شبهةً يندرئ بها الحدُّ، والمحل هنا الأنثى من بنات آدم القابلة للتوالد، وكذا الحكم في العقد على منكوحة الغير أو معتدته من طلاق الثلاث البائن أو الأمة بغير إذن سيدها أو عقد على أمة وتحته حرة، أو على مجوسية، أو جمع بين خمس نسوة أو بين الأختين، ففي كل ذلك لا يُحَدُّ عند أبي حنيفة؛ لوجود صورة العقد الذي يورث شبهةً يندرئ الحدُّ بمثلها. ومع سقوط الحد في هذه الصور إلا أنه يعزَّر حتى وإن لم يعلم بحرمة ما فعله، لكن ينبغي تقدير عقوبة تعزيرية أخف في حق مَن لم يعلم.

وقال الصاحبان من الحنفية: من عقد على مَن تحرم عليه لنسبٍ أو رضاعٍ أو مصاهرةٍ ووطئها فيجب الحد، ولا عبرة لصورة العقد؛ لأن العقد لم يصادف محلًّا قابلًا لحكمه، فَيُحَدُّ شريطة علمه بالحرمة، وكذا لو وطئ مَن استأجرها للزنا، فيُحد لأن عقد الإجارة لا يستباح به البضع، فصار كما لو استأجرها للطبخ ونحوه من الأعمال ثم زنى بها، فإنه يحد اتفاقًا. أما باقي الصور فلم يخالف فيها الصاحبان أبا حنفية؛ لتمكن الشبهة في هذه الصور. وعند التدقيق نجد أن لا خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه لاختلاف الحيثية». (حاشية الطحطاوي ٢/ ٣٩٦).

أما أثر هذه الشبهة في ثبوت النسب فمختلف فيه، فالذي ألحق شبهة العقد بشبهة الفعل قائل بعدم ثبوت النسب مع هذه الشبهة، والعكس مع شبهة المحل، لكن الأقرب- والله أعلم- إلحاقها بشبهة الفعل؛ لأن الشبهة في المحل تقتضي وجود الحل ولو بوجه؛ إذ إنها قائمة على ثبوت الملك في المحلّ بوجهٍ ما كما قلنا، بخلاف شبهة الفعل حيث لا وجه للحلّ في المحل أصلًا، وفي هذه الصور المذكورة لشبهة العقد لا وجه للحلّ في محلّ العقد مطلقًا، وعليه: فلا يثبت النسب مع وجود هذه الشبهة.

ثانيا: تقسيم الشافعية للشبهة:

الشافعية كما سبق من المذاهب التي ذكرت تقسيمًا للشبهة، ويشبه كلام الشافعية في الجملة إلى حد كبير كلامَ الحنفية، على أن هذا الشبه والتوافق بين الشافعية والحنفية إنما هو في أصل القاعدة، وإلا فالاختلاف موجود بينهم في بعض المسائل من حيث اعتبارها من صور الشبهة أو لا.

وقد قسَّم الشافعية الشبهة إلى ثلاثة أقسام:

- الأول: شبهة فاعل: ويسميها الإمام الماوردي شبهة فعل، ومثالها مَن يجد امرأة في فراشه فيطؤها ظانًّا أنها زوجته أو أمته، فلا حدَّ عليه إن ادعى ذلك، وهو عين ما قاله السادة الحنفية، فدرء الحد

هنا مبناه على ظن الحل، إلا أن السادة الشافعية جعلوا الإكراه من شبهة الفاعل، وقالوا: إن النسب يلحق الواطئ مع هذه الشبهة خلافًا لما عليه الحنفية. («الأشباه والنظائر» للسيوطي ص ١٢٣، ط. دار الكتب العلمية، و«الفوائد الجنية» للفاداني ٢/ ١٣٠، و«روضة الطالبين» ٧/ ٣١١، ط. عالم الكتب، و«مغني المحتاج» ٥/ ٤٤٤، دار الكتب العلمية).

- الثاني: شبهة محل: ويسميه البعض شبهة في الموطوءة، ومثَّلوا لها بمن وطئ زوجته الحائض أو الصائمة أو المُحْرِمة، أو موطوءة أبيه وابنه، وكما لو سرق مال ابنه، فيسقط الحدُّ في مثل هذه الصور. والمعنى في هذه الشبهة كما سبق ثبوت الملك ولو من وجه.

- الثالث: شبهة مذهب أو جهة أو طريق: وهي كل جهة صحَّحها بعض العلماء وقوي دليله، ومثاله عدم الحدِّ في نكاح الثيب بلا ولي مراعاة لخلاف أبي حنيفة القائل بعدم اشتراط الولي في النكاح، والنكاح بلا شهود مراعاة لخلاف مالك، ونكاح المتعة مراعاة لخلاف ابن عباس رضي الله عنهما، وكذا لو شرب الخمر متداويًا. («الأشباه والنظائر» للسيوطي ص ١٢٣، و«القواعد الكبرى» للعز بن عبدالسلام ٢/ ٢٧٩- ٢٨٠، و«الفوائد الجنية» ٢/ ١٣٠).

ومعنى ذلك أن يكون الفعلُ حرامًا عند قوم حلالًا عن آخرين، فلا يحدُّ مرتكبه، وإن كان يعتقد أنه حرام، لكن عدم الحد هنا مبناه على التعارض بين دليل الحلّ ودليل الحرمة، أي ليس للخلاف ذاته مدخل في اعتبار الشبهة. يقول العز بن عبدالسلام في «قواعده» (٢/ ١٩١): «وقد أطلق الفقهاء أن اختلاف العلماء شبهة، وليس ذلك على إطلاقه؛ إذ ليس عين الخلاف شبهة بدليل أن خلاف عطاء في جواز وطء الجواري بالإباحة خلاف محقق، ومع ذلك لا يدرأ الحدّ، وإنما الشبهة الدارئة للحدِّ ففي مأخذ الخلاف وأدلته المتقاربة».

ويصحّ التمثيلُ لهذا النوع من الشبهة بكل مسألة اختلف فيها الفقهاء بين مجيزٍ ومانعٍ، حتى وإن كان خارج دائرة الحدود، ويدخل في هذا النوازلُ، فقد تختلف فيها الأنظار بناءً على انعدام الدليل أو خفائها كما سبق، لكن الشرط في الخلاف حتى يورث شبهة أن يكون قويًّا، وهو ما يعبَّر عنه بأن يكون قوي الْمُدرَك، فإذا كان ضعيفًا فلا يؤبه به، ولا يعدُّ شبهة دارئة للحد. جاء في «المواهب السنية» للجَرْهَزي (٢/ ١٤١- ١٤٢): «وفي «قواعد التاج»: إذا ضعف المدرك كان معدودًا من الهفوات والسقطات لا من الخلافيات المجتهدات؛ لأنه لا ينظر إلى القائلين المجتهدين بل إلى أقوالهم في مداركها قوة وضعفًا، ونعني بالقوة ما يوجب وقوف الذهن عندها وتعلق ذي الفطنة بسبيلها لا انتهاض الحجة بها، فإن الحجة لو انتهضت بها لما كنا مخالفين لها. إذا عرفتَ هذا فمَنْ قَوِيَ مدركه وإن كان أَدْوَنَ اعتُدَّ به، ومن لا فلا، وإن كان أرفع... وقوة المدرك وضعفه مما لا ينتهي إلى الإحاطة به إلا الأفراد،

وقد يظهر الضعف أو القوة بأدنى تأمل، وقد يحتاج إلى تأمل وفكر، ولابد أن يقع هنا خلاف في الاعتداد به ناشئًا عن أن المدرك قوي أو ضعيف». ولا يُعَدُّ الخلاف شبهة دارئة للحدِّ أيضًا إذا حكم الحاكم بأحد الرأيين؛ لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ويصير كالمجمع عليه.

ثالثا: تقسيم المالكية والحنابلة للشبهة:

لم يذكر أكثر المالكية والحنابلة تقسيمًا واضحًا للشبهة كما سبق عند الحنفية والشافعية، إلا أن أنواع الشبهة منثورة في عباراتهم حسب المسألة المبحوث عنها، بل قد مثَّلوا في بعضها بنفس الصور السابق ذكرها عند الحنفية، وبيَّنوا ما يترتب على وجودها، أما كتقسيم فعند المالكية أورد ابن شاس في «عقد الجواهر الثمينة»، ونقله القرافي، يقول ابن شاس في كتاب «الزنا» (٣/ ٣٠٦، ط. دار الغرب): «والنظر في طرفين: الأول: في الموجِب والموجَب: والضابط أن انتهاك حرمة الفرج المحترم بالوطء المحرَّم في غير ملك إذا انتفت عنه الشبهة سبب لوجوب الحد... وقولُنا: لا شبهة فيه احترزنا به عن شبهة في المحل أو الفاعل أو الطريق. أما شبهة المحل بأن تكون مملوكة، وإن كانت محرَّمة بسبب رضاع أو نسب، أو شركة أو عدة أو تزويج فلا حدَّ في وطئها. وأما الفاعل بأن يظن أنها مملوكته أو زوجته. وأما في الطريق بأن يختلف العلماء في إباحته كنكاح بلا ولي أو بغير شهود إذا استفاض واشتهر، فإن جميع ذلك يدرأ الحد». وبنحوه في «الفروق»، إلا أنه زاد أن هذه الشُّبه لا يسقطُ بها الحد فقط، بل والكفارات، لكن شرطه اعتقاد المُقْدِم مقارنة السبب المبيح، وهو عين ما قاله الحنفية في شبهة الفعل أن يكون الموضعُ موضع اشتباهٍ، ويعلِّل القرافي ذلك بأن اشتباه صورة الأسباب المبيحة وتحقيق شروطها ومقاديرها لا يعلمه إلا الفقهاء الفحول، وتحقيقه عسيرٌ على أكثر الناس، فكان اللبس فيه عذرًا، وما هو مشهور لا يكون اللبس فيه عذرًا. وعليه فما لم يتحقق فيه هذا الشرط أو خرج عن هذه الشُّبَهِ فيحد الفاعل ولا تسقط الكفارة.

فمثال المواضع التي يسقط فيها الحد أو الكفارة: ما إذا جامع في رمضان ناسيًا فظن أن ذلك يبطل صومه فتعمد الفطر ثانية، أو امرأة رأت الطهر في رمضان ليلًا فلم تغتسل حتى أصبحت فظنت أنه لا صوم لمن لم يغتسل قبل الفجر فأكلت، وكالأب يسرق من مال ابنه، أو العبد يسرق من مال سيده.

ومثال المواضع التي لا يُعذَرُ فيها: امرأة قالت: اليوم أحيض، وكان يوم حيضها ذلك فأفطرت أول نهارها وحاضت في آخره، وكما لو شرب خمرًا يعتقد أنه سيصير خلًّا، أو وطئ امرأة يعتقد أنه سيتزوجها، فإن الحدّ لا يسقط؛ لعدم اعتقاد مقارنة السبب المبيح، وكذا مَن عقد على أخته من الرضاع أو النسب، أو ذات محرم ووطئهما عامدًا عالمًا بالتحريم. («الفروق وتهذيبه» (٤/ ١٧٢، ط. عالم الكتب).

أما الحنابلة فقد ذكر الإمام البعلي في «الاختيارات الفقهية» في كلامه على الصداق (ص ١٤٢، ط. مطبعة كردستان العلمية، القاهرة): «فالشبهة ثلاثة أقسام: شبهة عقد، وشبهة اعتقاد، وشبهة ملك». وهي في مجملها لا تخرج عما قاله الحنفية والشافعية من أقسام.

تلك هي أقسام الشبهة عند المذاهب الأربعة، وقد سبق أن قلنا: إن هناك صورًا أخرى تطلق عليها شبهة لم يفردها الفقهاء بتسمية، لكنهم أوردوها في ثنايا كلامهم، ولذا تجد بعض المعاصرين يَنْصَبُّ اجتهادهم في تعدادها وتسميتها، وهو أمر قد تختلف فيه الأنظار، لكن يقال فيها ما يقال في غيرها: لا مشاحّة في الاصطلاح، فالمهم بيان أثر هذه الشبه على المحل الواردة فيه.

فمن أمثلة تلك الصور- وهي كثيرة: ما لو اشترى ثوبًا وصبغه ثم اطلع على عيب قديم، هل له إمضاء البيع ورجوع المشتري بأرش النقص، أم أن للمشتري رد الثوب وأخذ زيادته بالصبغ؟ بكلٍّ قال قائل، لكن في رد المشتري الثوب وأخذ الزيادة شبهة ربا، فكأن المشتري أعطاه ألفًا ليأخذ ألفًا ومائتين. فقد أطلق البعض على هذه الصورة «شبهة الربا» وخصها بتقسيم، واجتهد في جمع نظائرها من الفروع الفقهية.

والكلام على مواضع هذه الصور وتتبع الفروع الفقهية المتعلقة بها أمرٌ قد يطول وقد يتشعب الكلام، وقد أُفْرِدَت دراساتٌ خاصة لجمع هذه المسائل، لكن الجامع بين هذه الصور وغيرها هو ما سبق من تعريف الشبهة، فكل موضع وصورة وُجِدَ فيها ما يشبه الثابت وليس ثابتًا صح جعله شبهة، ثم يأتي بعد ذلك البحث عن أثرها في الحكم المرتبط بها في ضوء الأركان والشروط.

والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

ومراعاة الشبهات التي تكون عند المكلفين واعتبارها عند تنزيل الأحكام من الضوابط المهمة لفقه التنزيل، وفيها من رفع الحرج والتخفيف والتيسير ما تحث عليه الشريعة التي جاءت برفع الحرج ودفع المشقة، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج: ٧٨]، وقال سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة المائدة: ٦].

فاعتبار الشبهات ومراعاتها من مقاصد الشارع، وهو من مراعاة أحوال المكلفين الواجب النظر فيها عند التنزيل، وترك ذلك يؤدي إلى خلل في تنزيل الأحكام[٢].

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٣٨/ ٦٧- ٨٠) من فتاوى فضيلة الدكتور/ علي جمعة.

(٢) راجع: فقه التنزيل «دراسة نظرية تطبيقية» ص(٦١٥- ٦١٧).

ومن الفتاوى التي عرضت لقضية مراعاة الشبهات حال تنزيل الحكم: فتوى دار الإفتاء المصرية كذلك بشأن حكم الاجتهاد بتعديل نصيب المرأة في الميراث قياسًا على ما كان من إبطال عمر بن الخطاب رضي الله عنه حد السرقة عام الرمادة، ومما جاء فيها:

«إنَّ قياس إمكانية تعديل ميراث المرأة ومساواتها بالرجل فيه على أنَّ سيدنا عمر رضي الله عنه أوقف حد السرقة عام الرمادة، إنما هو قياسٌ مع الفارق؛ لأن الشرع الشريف هو الذي حدَّد أنصبة الميراث بنصوصٍ محكمةٍ قطعيةِ الدلالةِ، لا تتغير ولا تتبدل، ولا يُتَصَوَّرُ بحال من الأحوال أن تعتريها شبهة تتسبب في تأجيل العمل بها فهي حدودٌ حُكْمِيَّةٌ وتقسيمٌ للمنافع، لا ضرر فيها ولا عقوبة.

أما حد السرقة الذي أجَّل العملَ به سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه عام الرمادة فهو من الحدود التي شرعت لتردع العباد عن ارتكاب المحرمات، وتأديب من تجرأ عليها، وهذا التأجيل في ذاته إنما هو عملٌ بالنص الشرعي الذي تقرَّرت به قاعدة «درء الحدود بالشبهات»، فقد أخرج الإمام الترمذي في «سننه» عن السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**ادْرَءوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ؛ فَإِنَّ الإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ**».

كما أخرج الإمام ابن ماجه في «سننه» عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**ادْفَعُوا الْحُدُودَ مَا وَجَدْتُمْ لَهُ مَدْفَعًا**».

كما أنَّ السرقة من الحدود التي شرعت لتردع العباد وتزجرهم وهي من الحقوق الخالصة لله تعالى، قال العلامة السرخسي في «أصوله» (٢/ ٢٩٤، ط. دار المعرفة): «الحدود التي شُرعت زواجر عن ارتكاب أسبابها المحصورة حقًّا لله تعالى خالصًا نحو حد الزنا والسرقة وشرب الخمر» اهـ.

إلا أنَّ هذه الحدود تستلزم لإقامتها تَحَقُّقَ شروطٍ وضوابطَ، منها على سبيل المثال في حد السرقة: انتفاء الشبهة التي تمنع إقامة الحد، كسَرِقَةِ مَنْ أشرف على الهلاك ولم يجد ما يبقيه على قيد الحياة؛ فالشبهةُ تُسقِطُ الحدَّ، سواءٌ وُجِدَت في الفعل أو الفاعل، وعلى الإمام أن يحتاط في الإثبات، فدرءُ الحدِّ بالشبهة خير من إقامته معها، وسيدنا عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لم يُقِم هذا الحد عام الرمادة؛ لأنه لم تتوفر شروط وجوبه، فالذي يسرق في زمن المجاعة له شبهة في هذا المال؛ حيث كانت سنة قحط وشدة، فربما سرق مَنْ سرق مضطرًّا، فوُجِدت الشبهة التي دُرِئ الحدُّ لأجلها، فأهل العلم على أنَّ الحدود تدرأ بالشبهة، وقد بوَّب على هذه القاعدة كثير من المحدثين منهم: الترمذي والبيهقي والهيثمي وابن ماجه وابن أبي شيبة.

وعليه فلا يستقيم القول بأن الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أسقط الحد أو عطله بعد وجوبه؛ لأنه يجوز للإمام في حد العقوبة فقط دون غيره أن يسقطه إذا وَجَدَ ما يُسْقِطُهُ، باعتباره نائبًا لله تعالى في استيفائه.

أما في وقت الرخاء وامتناع الشبهة فقد عنَّفَ رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم سيدَنا أسامة بن زيد رضي الله عنهما عندما حاول أن يشفع في المرأة المخزومية التي سرقت لغير حاجة أو شبهة وقامت البينة عليها؛ فقد جاء فيما رواه الإمام البخاري في «صحيحه» عن عُرْوَةَ عَن السيدة عَائِشَةَ أم المؤمنين رضي الله عنها: أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم، فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «**أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ**؟!» ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ ثُمَّ قَالَ: «**إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ**»... والله سبحانه وتعالى أعلم»[(١)].

ومن الفتاوى التي راعت ذلك أيضًا فتوى دائرة الإفتاء بالأردن بخصوص حكم استفادة موظفي المختبرات الطبية من العينات وحكم قبولهم الهدايا، وجاء فيها:

«ما حكم استفادة الموظفين في مختبرات فحص الأدوية من العينات التي تبقى بعد إجراء الفحوصات المخبرية عليها، وحكم قبولهم الهدايا من مندوبي الشركات ومستودعات الأدوية التي يتم فحصها؟

الجواب:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله.

تعتبر عينات الأدوية التي تؤخذ من المستودعات والشركات للمختبر من أجل تحليلها وفحص مدى صلاحيتها للاستهلاك مالًا متقومًا مملوكًا لأصحاب هذه الشركات، لا يخرج عن ملكهم إلا ما أتلف بسبب الفحص والتحليل، وعلى قدر الحاجة فقط، وبدون تعد أو تقصير في ذلك.

(١) فتوى رقم (٤٩٢٠) بتاريخ ١٩/ ١١/ ٢٠١٩م، المفتي: فضيلة الدكتور/ شوقي علام. منشورة على الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية على الرابط:
https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa

تاريخ المطالعة: ١٨/ ٥/ ٢٠٢٣م.

وعليه: ما يتبقى من هذه العينات بعد إجراء الفحوصات اللازمة- بغض النظر عن حجمها وكميتها وصفتها- يعتبر أمانةً في يد الموظفين، لا يجوز لهم التصرف فيه والاستفادة منه، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨].

وفي حال تنازل أصحاب تلك العينات عنها والمسامحة بها، فإنها تكون ملكا للمختبر وليس للأفراد الموظفين فيه، خوفًا من الوقوع في الرشوة، ودفعًا للشبهة المتوقعة جرَّاءَ ذلك، وسدًّا للذريعة، فعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: «**لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي**». رواه الترمذي وقال: حديث حسن.

وننصح إدارة المختبر في هذه الحالة بصرفها إلى من يستحقها في نظرهم.

أما الهدايا التي يقدمها مندوبو الشركات والمستودعات الطبية للموظفين في المختبر أو لإدارته: فلا يجوز قبولها بحال من الأحوال؛ لأن الشبهة حاصلة فيها، والرسول ﷺ وضع مبدأً عامًّا في ذلك لجميع الموظفين، وفي استفهام استنكاري، وذلك في قوله ﷺ: «**هلَّا جلس أحدكم في بيت أبيه وأمه ثم انتظر حتى يهدى إليه**». متفق عليه. وقال ﷺ: «**هدايا العمال غلول**». رواه أحمد وقال ابن الملقن: إسناده حسن. والله تعالى أعلم»[(١)].

والفتاوى في هذا كثيرة.

* * *

(١) فتوى لجنة الإفتاء بدائرة الإفتاء بالأردن رقم (٩٢٠) بتاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠١٠م. المفتي: لجنة الإفتاء ومراجعة سماحة المفتي العام السابق الدكتور نوح علي سلمان. منشورة على الموقع الرسمي لدائرة الإفتاء بالأردن على الرابط:
https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=٩٢٠
تاريخ المطالعة: ١٨/ ٥/ ٢٠٢٣م.

المبحث الرابع

اعتبار المآل

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: المقصود باعتبار المآل.
- المطلب الثاني: أثر اعتبار المآل في فقه التنزيل.
- المطلب الثالث: فقه التنزيل وقواعد اعتبار المآل.

المطلب الأول: المقصود باعتبار المآل:

أصل المآل في اللغة: من آلَ الشَّيْءُ يَئُولُ أَوْلًا وإيَالًا وأَيْلُولَةً وَمَآلًا، يعني: رَجَعَ وصار، وَالْإِيَالُ: وِزَانُ كِتَابٍ اسْمٌ مِنْهُ. والأَوْلُ: الرُّجُوعُ. وأَوَّلَ إليه الشيءَ: رَجَعَه. وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ. وَقَدْ اُسْتُعْمِلَ فِي الْمَعَانِي فقيل: آلَ الْأَمْرُ إلَى كَذَا، وَالْمَوْئِلُ: الْمَرْجِعُ وَزْنًا وَمَعْنًى، وَآلَ الرَّجُلُ مَالَهُ إيَالَةً بِالْكَسْرِ إذَا كَانَ مِنْ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ يَصْلُحُ عَلَى يَدَيْهِ، وَآلَ رَعِيَّتَهُ سَاسَهَا، وَالِاسْمُ: الْإِيَالَةُ بِالْكَسْرِ أَيْضًا. والآلُ أَهْلُ الشَّخْصِ، وَهُمْ ذَوُو قَرَابَتِهِ. أصله عند البعض: أَوَّلَ تَحَرَّكَتْ الْوَاوُ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهَا فَقُلِبَتْ أَلِفًا(١).

فمعنى المآل لا يخرج عن المرجع والعاقبة والمصير ونحوها.

واصطلاحًا: ليس للمآل تعريف خاص، إلا معناه اللغوي، وهو الأثر المترتب على الشيء(٢).

أما اعتبار المآل فلا نجد له تعريفًا لدى القدماء، وإن كان مفهومه معروفًا ومطروقًا لديهم، ومطبقًا في قواعدهم وفروعهم. وقد اجتهد المعاصرون في تعريفه(٣)، ومن أهم تعريفاته لدى المعاصرين:

تعريف الدكتور/ محمود حامد عثمان، قال: «اعتبار المآل: ملاحظته والنظر فيه والاعتداد به في تكييف الفعل، وفي تقرير ما يتعلق به من الأحكام الشرعية»(٤).

(١) انظر: لسان العرب (١١/ ٣٢) مادة (أول)، والمصباح المنير (١/ ٢٩) مادة (أول)، والمعجم الوسيط ص(٣٣) مادة (أول).

(٢) انظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي للدكتور/ وليد بن علي الحسين (١/ ٣٠)، ط. دار التدمرية بالرياض، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

(٣) انظر: مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق للدكتور/ يوسف بن عبدالله احميتو ص(٣٨- ٣٩)، ط. مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.

(٤) مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق ص(٣٩) نقلاً عن: قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمود حامد عثمان ص(٢١٢).

وعرَّفه الدكتور/ فريد الأنصاري بأنه: «أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالًا»[١].

ويرى الدكتور/ عمر جدية أن اعتبار المآل هو «اعتبار ما يصير إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، سواء أكان ذلك خيرًا أم شرًّا، وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصده»[٢].

وعرَّف الدكتور/ وليد بن علي الحسين النظر في مآلات الأفعال بأنه «الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد التشريع»[٣].

وعرَّفه الدكتور/ عبدالرحمن السنوسي بقوله: «هو تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله، من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء»[٤].

وهذه التعريفات وغيرها تدور حول كون اعتبار المآل نظر واعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تنزيلها وتطبيقها على محالِّها بما يحقق مقاصد الشريعة منها.

واعتبار المآل ثابت بالاستقراء للكثير من نصوص الشريعة، وشهد له استقراء أدلة الأحكام الأصلية والتبعية بما شكَّل رصيدًا معرفيًّا وتشريعيًّا لهذا الأصل[٥]، وهو أظهر من أن يستدل عليه، بل إن المسلم يعمل في الدنيا ويبتغي من عمله حسن المآل والمآب في الآخرة[٦].

والقرآن الكريم فيه العديد من الآيات التي جاءت بتعليل الأحكام بما تئول إليه مع بيان العاقبة والجزاء لترسي مبدأ اعتبار المآل.

من ذلك قول الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [سورة المائدة: ١٠١].

ففي هذه الآية نهى الله سبحانه عباده المؤمنين عن السؤال عما سكت عنه والتنطع في ذلك؛ لئلا يئول الأمر إلى التضييق عليهم.

(١) المصطلح الأصولي عند الشاطبي للدكتور/ فريد الأنصاري ص(٤١٦)، ط. المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

(٢) أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق للدكتور/ عمر جدية ص(٣٦)، ط. دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠م.

(٣) اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (١/ ٣٧).

(٤) اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات ص(١٩).

(٥) انظر: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(٢٢).

(٦) راجع في هذا المعنى: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٥٢٢- ٥٢٣).

كما أن فيها النهي أيضًا عن السؤال عما قد يسوء الإنسان إذا عرفه مما لا يترتب عليه عمل؛ فيئول أمره إلى الحزن والألم.

وقد ذكر الأمرين الواحديُّ في أسباب النزول[(١)].

وروى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فقال: «أَيُّهَا النَّاسُ! قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا»، فقَالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عَامٍ يا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَسَكَتَ، حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا؛ فقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ؛ لَوَجَبَتْ وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ**»، ثُمَّ قَالَ: «**ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ؛ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ**»»[(٢)].

كما روى الشيخان عن أنس بن مالك رضي الله عنه «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ خَرَجَ حِينَ زَاغَتِ الشَّمْسُ، فَصَلَّى الظُّهْرَ، فَقَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ، فَذَكَرَ السَّاعَةَ، فَذَكَرَ أَنَّ فِيهَا أُمُورًا عِظَامًا، ثُمَّ قَالَ: «**مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ، فَلَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ، مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا**»؛ فَأَكْثَرَ النَّاسُ فِي الْبُكَاءِ، وَأَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ: «**سَلُونِي**»، فَقَامَ عَبْدُاللهِ بْنُ حُذَافَةَ السَّهْمِيُّ فَقَالَ: مَنْ أَبِي؟ قَالَ: «أَبُوكَ حُذَافَةُ»، ثُمَّ أَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ: «**سَلُونِي**»، فَبَرَكَ عُمَرُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، فَقَالَ: رَضِينَا بِاللهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا، فَسَكَتَ، ثُمَّ قَالَ: «**عُرِضَتْ عَلَيَّ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ آنِفًا، فِي عرضِ هَذَا الْحَائِطِ، فَلَمْ أَرَ كَالْخَيْرِ وَالشَّرِّ**»»[(٣)].

وفي رواية: «قال قَتَادَةُ (الراوي عن أنس) يَذْكُرُ هَذَا الْحَدِيثَ عِنْدَ هَذِهِ الْآيَةِ ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾»[(٤)].

وفي رواية لمسلم: «قالت أم عبدالله بن حذافة لعبدالله بن حذافة: ما سمعت بابن قط أعق منك؟ أأمنت أن تكون أمك قد قارفت بعض ما تقارف نساء أهل الجاهلية، فتفضحها على أعين الناس؟ قال عبدالله بن حذافة: والله لو ألحقني بعبد أسود للحقتُه!».

---

(١) أسباب النزول ص(٢١٣)، بتحقيق كمال بسيوني زغلول، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ وراجع كذلك: تفسير مقاتل بن سليمان (١/ ٥٠٨- ٥٠٩) بتحقيق الدكتور/ عبدالله شحاته، ط. دار إحياء التراث- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

(٢) رواه مسلم في كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم (١٣٣٧).

(٣) رواه البخاري في صحيحه: كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الظهر عند الزوال، رقم (٥٤٠)، ومسلم في كتاب الفضائل من صحيحه، باب توقيره ﷺ، وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، أو لا يتعلق به تكليف، وما لا يقع، ونحو ذلك، رقم (٢٣٥٩).

(٤) رواه البخاري في كتاب الفتن من صحيحه، باب التعوذ من الفتن، رقم (٧٠٨٩).

ولعل رواية ابن عباس الأخرى- وهي في البخاري أيضًا- توضح ذلك، قال رضي الله عنهما: «كَانَ قَوْمٌ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللهِ ﷺ اسْتِهْزَاءً، فَيَقُولُ الرَّجُلُ: مَنْ أَبِي؟ وَيَقُولُ الرَّجُلُ تَضِلُّ نَاقَتُهُ: أَيْنَ نَاقَتِي؟ فَأَنْزَلَ اللهُ فِيهِمْ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ حَتَّى فَرَغَ مِنَ الْآيَةِ كُلِّهَا»[١].

فالآية الكريمة أيًّا كان سبب نزولها- وربما الأمرين معًا- تدل على اعتبار مآلات الأفعال.

ومن ذلك أيضًا: قوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٧٩].

فكان لهم بهذه المقاصة حياة من الفتن التي توجب هلاكهم[٢].

يقول العز بن عبدالسلام: «قتل الجاني مفسدة بتفويت حياته، لكنه جاز لما فيه من حفظ حياة الناس على العموم»[٣].

ويقول الشوكاني: «وهذا نوع من البلاغة بليغ، وجنس من الفصاحة رفيع، فإنه جعل القصاص الذي هو موتٌ حياةً، باعتبار ما يئول إليه من ارتداع الناس عن قتل بعضهم بعضًا، إبقاءً على أنفسهم واستدامة لحياتهم، وجعل هذا الخطاب موجهًا إلى أولي الألباب؛ لأنهم هم الذين ينظرون في العواقب ويتحامون ما فيه الضرر الآجل، وأما من كان مصابًا بالحمق والطيش والخفة؛ فإنه لا ينظر عند سورة غضبه، وغليان مراجل طيشه إلى عاقبة، ولا يفكر في أمر مستقبل، ... ثم علل سبحانه هذا الحكم الذي شرعه لعباده بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، أي: تتحامون القتل بالمحافظة على القصاص؛ فيكون ذلك سببًا للتقوى»[٤].

وقوله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢١٦].

حيث «أمر بالجهاد وهو مكروه للنفوس، لكن مصلحته ومنفعته راجحة على ما يحصل للنفوس من ألمه، بمنزلة من يشرب الدواء الكريه لتحصل له العافية، فإن مصلحة حصول العافية له راجحة على ألم شرب الدواء»[٥]. وواضح هنا النظر إلى المآل في حفظ كيان الدولة وصد الاعتداء عليها.

---

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب قوله ﴿لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾، رقم (٤٦٢٢).

(٢) انظر: مجموع فتاوى تقي الدين بن تيمية (١٤/ ٧٩).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ١١٧).

(٤) فتح القدير (١/ ٢٠٣)، ط. دار ابن كثير- دمشق، ودار الكلم الطيب- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

(٥) مجموع فتاوى تقي الدين بن تيمية (٢٤/ ٢٧٩).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [سورة الأنعام:١٠٨].

فحرَّم سبحانه سَبَّ آلهة المشركين؛ لئلا يتخذ ذريعة إلى أن يسبُّوا الله تعالى؛ نظرًا إلى المآل.

قال ابن كثير في تفسيره: «يقول الله تعالى ناهيًا لرسوله ﷺ والمؤمنين عن سَبِّ آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحة، إلا أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها، وهي مقابلة المشركين بسبِّ إله المؤمنين، وهو الله لا إله إلا هو، كما قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في هذه الآية: «قالوا: يا محمد لتنتهينَّ عن سبك آلهتنا، أو لنهجونَّ ربك، فنهاهم الله أن يسُبُّوا أوثانهم فيسُبُّوا الله عَدْوًا بغير علم»»[١].

وقال أبو بكر بن العربي: «فمنع الله تعالى في كتابه أحدًا أن يفعل فعلًا جائزًا يؤدي إلى محظور؛ ولأجل هذا تعلق علماؤنا بهذه الآية في سد الذرائع، وهو كل عقد جائز في الظاهر يئول، أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور»[٢].

وقوله عز وجل: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١٠٤].

ففيه نهي المؤمنين أن يقولوا للنبي ﷺ: راعنا، مع قصدهم الصالح؛ لئلا تتخذه اليهود ذريعة إلى سبِّهِ عليه الصلاة والسلام، ولئلا يتشبه بهم، ولئلا يُخاطَب بلفظ يحتمل معنى فاسدًا[٣].

قال القرطبي: «قال ابن عباس: كان المسلمون يقولون للنبي ﷺ: راعنا، على جهة الطلب والرغبة- من المراعاة- أي التفت إلينا، وكان هذا بلسان اليهود سبًّا، أي: اسمع لا سمعت، فاغتنموها وقالوا: كنا نسُبُّه سرًّا فالآن نسُبُّهُ جهرًا، فكانوا يخاطبون بها النبي ﷺ ويضحكون فيما بينهم، فسمعها سعد بن معاذ وكان يعرف لغتهم، فقال لليهود: عليكم لعنة الله! لئن سمعتها من رجل منكم يقولها للنبي ﷺ لأضربن عنقه، فقالوا: أولستم تقولونها؟ فنزلت الآية، ونهوا عنها؛ لئلا تقتدي بها اليهود في اللفظ وتقصد المعنى الفاسد فيه»[٤].

فهذا اعتبار للمآل.

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/ ٣١٤)، بتحقيق سامي بن محمد السلامة، ط. دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٢) أحكام القرآن (٢/ ٢٦٥).

(٣) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(١١٦).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٥٧).

ومنه أيضًا: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ١١٠].

حيث نهى الله تعالى رسولَه ﷺ لما كان بمكة من الجهر بالقرآن؛ حيث كان المشركون يسمعونه، فيسُبُّون القرآن ومن أنزله ومن أنزل عليه ومن جاء به. وهذا نظر إلى المآل[١].

روى ابن جرير الطبري بسنده إلى ابن عباس في قوله: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ [الإسراء: ١١٠] قال: «نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُخْتَفٍ بِمَكَّةَ، فَكَانَ إِذَا صَلَّى بِأَصْحَابِهِ رَفَعَ الصَّوْتَ بِالْقُرْآنِ، فَإِذَا سَمِعَهُ الْمُشْرِكُونَ سَبُّوا الْقُرْآنَ وَمَنْ أَنْزَلَهُ، وَمَنْ جَاءَ بِهِ، فَقَالَ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ [الإسراء: ١١٠] أَيْ بِقِرَاءَتِكَ، فَيَسْمَعُ الْمُشْرِكُونَ، فَيَسُبُّوا الْقُرْآنَ، ﴿وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ [الإسراء: ١١٠] عَنْ أَصْحَابِكَ، فَلَا تُسْمِعُهُمْ، ﴿وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠]»[٢].

ومنه كذلك قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ [سورة النور: ٣١].

ففي هذه الآية نهى الله سبحانه المؤمنات من الضرب بالأرجل؛ نظرًا إلى المآل المتمثل في سماع الرجال لصوت الخلخال الذي يكون سببًا في إثارة دواعي الفتنة المنهي عنها شرعًا[٣].

قال القرطبي في تفسيره: «أي لا تضرب المرأة برجلها إذا مشت لتسمع صوت خلخالها، فإسماع صوت الزينة كإبداء الزينة وأشد»[٤].

وقال ابن القيم: «فمنعهن من الضرب بالأرجل وإن كان جائزًا في نفسه؛ لئلا يكون سببًا إلى سمع الرجال صوت الخلخال فيثير ذلك دواعي الشهوة منهم إليهن»[٥].

وقال الشوكاني: «أي: لا تضرب المرأة برجلها إذا مشت ليسمع صوت خلخالها من يسمعه من الرجال، فيعلمون أنها ذات خلخال. قال الزجاج: وسماع هذه الزينة أشد تحريكًا للشهوة من إبدائها»[٦].

---

(١) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(١١٦).

(٢) تفسير الطبري (١٥/ ١٣١)، بتحقيق د/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، ط. دار هجر بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

(٣) انظر: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٨٠).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٢٣٧).

(٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١١٠).

(٦) فتح القدير (٤/ ٢٩).

ومنه كذلك قول الله سبحانه: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ (٣٣) وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ (٣٤) وَزُخْرُفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة الزخرف: ٣٣- ٣٥].

فقد أخبر سبحانه أن عدم إعطائه الكفار زخارف الدنيا لما يئول إليه ذلك من وقوع الناس في الكفر؛ لميل القلوب إلى حب الدنيا[١].

قال صاحب «أضواء البيان»: «أي: لولا كراهتنا لكون جميع الناس أمةً واحدةً متفقةً على الكفر؛ لأعطينا زخارف الدنيا كلَّها للكفار، ولكننا لعلمنا بشدة ميل القلوب إلى زهرة الحياة الدنيا وحبها لها، لو أعطينا ذلك كله للكفار لحملت الرغبة في الدنيا جميع الناس على أن يكونوا كفارًا، فجعلنا في كل من الكافرين والمؤمنين غنيًّا وفقيرًا، وأشركنا بينهم في الحياة الدنيا»[٢].

ونجد أيضًا مبدأ اعتبار مآلات الأفعال في العديد من نصوص السنة النبوية المشرفة.

من ذلك: قوله ﷺ: «لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا»[٣].

وهذا لما يكون بين الضرائر من الغيرة؛ فيئول الأمر إلى قطع الأرحام.

قال ابن القيم: «لأن ذلك ذريعة إلى القطيعة المحرمة، كما علل به النبي ﷺ»[٤].

وهو يشير إلى قول النبي ﷺ- وقد وقع في بعض الروايات: «**إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ**»[٥].

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «**لَوْلَا حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكِ بِالْكُفْرِ؛ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ، وَلَجَعَلْتُهَا عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ؛ فَإِنَّ قُرَيْشًا حِينَ بنت البيت استقصرت، ولجعلت لها خلفًا**»[٦].

(١) انظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (١/ ١٠١).

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي (٧/ ١١٦)، ط. دار الفكر- بيروت ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

(٣) رواه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم (٥١٠٩)، ومسلم في صحيحه: كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١١٢).

(٥) رواها الطبراني في المعجم الكبير (١١/ ٣٣٧) رقم (١١٩٣١)، بتحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، ط. مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ. وذكرها ضياء الدين المقدسي في «الأحاديث المختارة» (١٢/ ١١٨)، بتحقيق د/ عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، ط. دار خضر- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ورواها ابن حبان في صحيحه (٣/ ٧٧) رقم (٢٠١٤) بلفظ: «إِنَّكُنَّ إِذَا فَعَلْتُنَّ ذَلِكَ قَطَعْتُنَّ أَرْحَامَكُنَّ».

(٦) رواه البخاري في صحيحه: كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، رقم (١٢٦)، وفي كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقم (١٥٨٦)، ومسلم في صحيحه: كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم (١٣٣٣) من حديث عائشة رضي الله عنها، واللفظ لمسلم.

فقد كان امتناعه ﷺ مرده إلى استحضاره لواقع الحال الذي عليه الناس، وما يمكن أن يئول إليه من مآل غير محمود بالاستهانة بالبيت الحرام والتجرؤ عليه[١].

وقد ترجم البخاري لهذا الحديث في كتاب العلم من صحيحه بقوله: «باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه»[٢].

قال ابن حجر العسقلاني: «وفي الحديث معنى ما ترجم له؛ لأن قريشًا كانت تعظم أمر الكعبة جدًّا فخشي ﷺ أن يظنوا لأجل قرب عهدهم بالإسلام أنه غَيَّر بناءَها لينفرد بالفخر عليهم في ذلك. ويستفاد منه ترك المصلحة؛ لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر؛ خشية الوقوع في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولًا ما لم يكن محرمًا»[٣].

ومنه أيضًا قوله ﷺ: «**لَا تُقْطَعُ الأَيْدِي فِي الغَزْوِ**»[٤].

فالنبي ﷺ نهى عن إقامة الحدود بدار الحرب؛ لئلا يكون ذلك فتنة للمسلمين، وذريعة إلى اللحاق بالعدو[٥].

قال ابن القيم: «فهذا حد من حدود الله تعالى، وقد نهى عن إقامته في الغزو؛ خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره، من لحوق صاحبه بالمشركين حميَّةً وغضبًا، كما قاله عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم، وقد نص أحمد وإسحاق بن راهويه والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام على أن الحدود لا تقام في أرض العدو»[٦].

ومن كذلك نهي النبي ﷺ عن السفر بالمصحف إلى بلد العدو، في قوله: «**لَا تُسَافِرُوا بِالْقُرْآنِ؛ فَإِنِّي لَا آمَنُ أَنْ يَنَالَهُ الْعَدُوُّ**»[٧].

فهذا نظر إلى المآلات واعتبار لها في ظل الأحوال التي كانت وقتئذ[٨].

(١) انظر: مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق ص(٤٦).

(٢) صحيح البخاري: كتاب العلم (١/ ٣٧).

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ٢٢٥)، ط. دار المعرفة- بيروت ١٣٧٩هـ بترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، وتصحيح محب الدين الخطيب.

(٤) رواه الترمذي في سننه: أبواب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، رقم (١٤٥٠) من حديث بسر بن أرطاة رضي الله عنه.

(٥) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(١١٨).

(٦) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٣).

(٧) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الجاهد والسير، باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو، رقم (٢٩٩٠)، ومسلم في صحيحه: كتاب الإمارة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف وقوعه بأيديهم، رقم (٩٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، واللفظ لمسلم.

(٨) انظر: مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق ص(٤٧).

ومنه أيضًا حديث بول الأعرابي في المسجد الذي رواه الشيخان عن جماعة من الصحابة «**أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَثَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ لِيَقَعُوا بِهِ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ: دَعُوهُ، وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ أَوْ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ**»(١).

ففي هذا الحديث راعى النبي ﷺ كثيرًا من المالآت والعواقب التي يمكن أن تترتب في حال ما إذا قطع الأعرابي بوله في المسجد؛ ولذلك أمر ﷺ صحابته بعدم القيام بذلك(٢).

قال النووي: «وفيه دفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما؛ لقوله ﷺ: «دعوه» قال العلماء: كان قوله ﷺ: «دعوه» لمصلحتين: إحداهما: أنه لو قطع عليه بوله تضرر، وأصل التنجيس قد حصل؛ فكان احتمال زيادته أولى من إيقاع الضرر به، والثانية: أن التنجيس قد حصل في جزء يسير من المسجد، فلو أقاموه في أثناء بوله لتنجست ثيابه وبدنه ومواضع كثيرة من المسجد، والله أعلم»(٣).

ومنه كذلك ترخيص النبي ﷺ في الكذب في ثلاثة مواضع، رغم أنه منهي عنه وممنوع ومذموم بكل حال، فعن أم كلثوم بنت عقبة رضي الله عنها قالت: مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُرَخِّصُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْكَذِبِ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «**لَا أَعُدُّهُ كَاذِبًا، الرَّجُلُ يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، يَقُولُ الْقَوْلَ وَلَا يُرِيدُ بِهِ إِلَّا الْإِصْلَاحَ، وَالرَّجُلُ يَقُولُ فِي الْحَرْبِ، وَالرَّجُلُ يُحَدِّثُ امْرَأَتَهُ، وَالْمَرْأَةُ تُحَدِّثُ زَوْجَهَا**»(٤).

فترخيص النبي ﷺ في الكذب- وهو قول خلاف الحقيقة- في تلك المواضع الثلاثة اعتبار للمآل؛ فإن الذي يصلح بين الناس ويعمل على إزالة ما بينهم من الشحناء، أو الذي يرفع معنويات الجنود في الحرب أو يخفي عليهم ما من شأنه أن يثبط همتهم ويضعف عزيمتهم، أو الذي يحرص على تطييب خاطر امرأته، أو تحرص هي على تطييب خاطره بما يؤدي إلى استدامة المودة بينهما- إنما ينظرون جميعًا إلى مآلات أفعالهم، التي إن قورنت بالكذب في تلك المواضع رجحت عليه؛ فمن هنا كان الترخيص فيها(٥).

قال العز بن عبدالسلام: «الكذب مفسدة محرمة، إلا أن يكون فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة، فيجوز تارة ويجب أخرى.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأدب من صحيحه، باب قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا، وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، رقم (٦١٢٨)، ومسلم في كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد، وأن الأرض تطهر بالماء من غير حاجة إلى حفرها، رقم (٢٨٤، ٢٨٥).

(٢) انظر: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٨٩).

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي (٣/ ١٩١).

(٤) رواه أبو داود في سننه: كتاب الأدب، باب في إصلاح ذات البين، رقم (٤٩٢١).

(٥) انظر: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٩١-٩٢).

وله أمثلة:

أحدها: أن يكذب لزوجته لإصلاحها وحسن عشرتها؛ فيجوز؛ لأن قبح الكذب الذي لا يضر ولا ينفع يسير، فإذا تضمن مصلحة تربو على قبحه أبيح الإقدام عليه تحصيلًا لتلك المصلحة.

وكذلك الكذب للإصلاح بين الناس، وهو أولى بالجواز لعموم مصلحته.

الثاني: أن يختبئ عنده معصوم من ظالم يريد قطع يده، فيسأله عنه، فيقول: ما رأيته؛ فهذا الكذب أفضل من الصدق؛ لوجوبه من جهة أن مصلحة حفظ العضو أعظم من مصلحة الصدق الذي لا يضر ولا ينفع، فما الظن بالصدق الضار؟! وأولى من ذلك إذا اختبأ عنده معصوم ممن يريد قتله.

الثالث: أن يسأل الظالم القاصد لأخذ الوديعة المستودع عن الوديعة؛ فيجب عليه أن ينكرها؛ لأن حفظ الودائع واجب، وإنكارها هاهنا حفظ لها، ولو أخبره بها لضمنها وإنكارها إحسان.

الرابع: أن تختبئ عنده امرأة أو غلام يُقصَدان بالفاحشة، فيسأله القاصد عنهما فيجب عليه أن ينكرهما.

الخامس: أن يكره على الشرك الذي هو أقبح الكذب، أو على نوع من أنواع الكفر؛ فيجوز له أن يتلفظ به حفظًا لنفسه؛ لأن مفسدة لفظ الشرك من غير اعتقاد، دون مفسدة فوات الأرواح.

والتحقيق في هذه الصور وأمثالها أن الكذب يصير مأذونًا فيه، ويثاب على المصلحة التي تضمنها على قدر رتبة تلك المصلحة من الوجوب في حفظ الأموال والأبضاع والأرواح، ولو صدق في هذه المواطن لَأَثِمَ إِثْمَ المتسبِّب إلى تحقيق هذه المفاسد، وتتفاوت الرتب له، ثم التسبُّب إلى المفاسد بتفاوت رتب تلك المفاسد»[(١)].

ومنه أيضًا: نهي النبي ﷺ الرجل أن يفاجئ زوجته ليلًا، فعن جابر بن عبدالله الأنصاري رضي الله عنهما قال: «**نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَطَالَ الرَّجُلُ الْغَيْبَةَ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ طُرُوقًا**»[(٢)].

وفي رواية: قال جابر: «قَفَلْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ غَزْوَةٍ، فَتَعَجَّلْتُ عَلَى بَعِيرٍ لِي قَطُوفٍ، فَلَحِقَنِي رَاكِبٌ مِنْ خَلْفِي فَنَخَسَ بَعِيرِي بِعَنَزَةٍ كَانَتْ مَعَهُ، فَانْطَلَقَ بَعِيرِي كَأَجْوَدِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنَ الإِبِلِ، فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: «**مَا يُعْجِلُكَ؟**» قُلْتُ: كُنْتُ حَدِيثَ عَهْدٍ بِعُرْسٍ، قَالَ: «**بِكْرًا أَمْ ثَيِّبًا؟**» قُلْتُ: ثَيِّبٌ، قَالَ: «**فَهَلَّا**

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/١١٢-١١٣).

(٢) رواه مسلم في كتاب الإمارة من صحيحه، باب كراهة الطروق- وهو الدخول ليلاً- لمن ورد من سفر، رقم (٧١٥).

جَارِيَةً تُلَاعِبُهَا وَتُلَاعِبُكَ؟» قَالَ: فَلَمَّا ذَهَبْنَا لِنَدْخُلَ قَالَ: «أَمْهِلُوا حَتَّى تَدْخُلُوا لَيْلًا أَيْ عِشَاءً؛ لِكَيْ تَمْتَشِطَ الشَّعِثَةُ وَتَسْتَحِدَّ الْمُغِيبَةُ»»(١).

فقد نهى النبي ﷺ عن طروق المسافر زوجته ليلًا ومفاجأتها بعد سفر أو غياب، ومعلوم أن المرأة إذا غاب عنها زوجها لفترة قل اهتمامها بنفسها؛ فربما إذا فاجأها دون سابق إعلام رآها على حال من عدم الزينة أو عدم الاستعداد للقائه، أو رأى منها ما لا يعجبه؛ فربما أدى ذلك إلى وقوع النفرة بينهما؛ مما قد يؤدي إلى الفراق(٢).

قال القرطبي في «شرح صحيح مسلم»: «أن المرأة في حال غيبة زوجها متبذلة، لا تمتشط، ولا تدَّهن، ولا تتنظف، فلو بَغَتَهَا زوجها من سفره، وهي على تلك الحال، استقذرها ونفرت نفسه منها، وربما يكون ذلك سبب فراقها، فإذا قدم نهارًا سمعت بخبر قدومه؛ فأصلحت من شأنها وتهيأت له، فحسنت الحال، وأمنت النفرة المذكورة»(٣).

ومنه كذلك: قول النبي ﷺ: «لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»(٤).

فالنهي عن إيراد المريض على الصحيح نظر إلى المآل؛ لئلا تنتقل العدوى، أو يتأذى الصحيح بالوهم والخوف مما قد يسبب إصابته بالمكروه(٥).

قال القرطبي: «نهى عن إيراد الممرض على المصح مخافة الوقوع فيما وقع فيه أهل الجاهلية من اعتقاد ذلك، أو مخافة تشويش النفوس وتأثير الأوهام»(٦).

وقال النووي: «فأرشد فيه إلى مجانبة ما يحصل الضرر عنده في العادة بفعل الله تعالى وقدره»(٧).

ومنه كذلك: الحديث الذي اتفق عليه البخاري ومسلم عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما، قال: «كُنَّا فِي غَزَاةٍ- قَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً: فِي جَيْشٍ- فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب تزويج الثيبات، رقم (٥٠٧٩)، وفي مواضع أخرى، ورواه مسلم في كتاب الإمارة من صحيحه، باب كراهة الطروق- وهو الدخول ليلًا- لمن ورد من سفر، رقم (٧١٥).

(٢) انظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (١/ ١١٣).

(٣) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٤/ ٧٦٧)، بتحقيق محيي الدين ديب ميستو وآخرين، ط. دار ابن كثير بدمشق، ودار الكلم الطيب بدمشق، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

(٤) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الطب، باب لا هامة، رقم (٥٧٧١)، ومسلم في صحيحه: كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول، ولا يورد ممرض على مصح، رقم (٢٢٢١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) انظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (١/ ١١٧).

(٦) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٦٢٤).

(٧) شرح صحيح مسلم (١٤/ ٢١٤).

الْأَنْصَارِيُّ: يَا لَلْأَنْصَارِ، وَقَالَ المهاجِرِيُّ: يَا لَلْمهاجِرِينَ، فَسَمِعَ ذَاكَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «**مَا بَالُ دَعْوَى جَاهِلِيَّةٍ**؟!»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: «**دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ**!»، فَسَمِعَ بِذَلِكَ عَبْدُاللهِ بْنُ أُبَيٍّ فَقَالَ: فَعَلُوهَا، أَمَا وَاللهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ، فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ، فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**دَعْهُ؛ لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ**»»[(١)].

قال ابن القيم: «أن النبي ﷺ كان يكف عن قتل المنافقين، مع كونه مصلحة؛ لئلا يكون ذريعةً إلى تنفير الناس عنه، وقولهم: إن محمدًا يقتل أصحابه؛ فإن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه ومن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل»[(٢)].

فقد ترك النبي ﷺ قتل رأس المنافقين عبدالله بن أُبَيّ بن سلول، ولا شك أن في قتله مصلحة، وهي تطهير صفوف المسلمين من المنافقين الذين يخذّلونهم ويكيدون لهم وللدين، وينفثون الأحقاد بينهم، ويزرعون أسباب الضعف والوهن والفرقة، لكن النبي ﷺ تغاضى عن ذلك كله؛ لما يترتب عليه في المآل من تفويت مصلحة دخول الناس في دين الله بإشاعة أنه عليه الصلاة والسلام يقتل أصحابه[(٣)].

والأحاديث في ذلك كثيرة، مما يتضمن الموازنة بين مصلحتين، أو بين مفسدتين، أو بين مصلحة ومفسدة، أو يبيح الممنوع لتوقف المشروع عليه، أو يمنع المشروع لإفضائه إلى ممنوع[(٤)].

وكما يقول ابن القيم: «والعاقل الكيّس دائمًا ينظر إلى الغايات من وراء ستور مبادئها»[(٥)].

المطلب الثاني: أثر اعتبار المآل في فقه التنزيل:

يعد اعتبار المآل أحد أهم ضوابط فقه التنزيل الأساسية.

فعلى المجتهد وهو بصدد تنزيل الأحكام على الوقائع ألا يكتفي بتحقيق مناط الحكم، والنظر في قصد المكلف وحاله، بل يضم إلى ذلك النظر في المآلات والعواقب؛ فقد يتخلف تحقيق المقاصد

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾، رقم (٤٩٠٥)، ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب من صحيحه، باب نصر الأخ ظالمًا أو مظلومًا، رقم (٢٥٨٤).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١١١).

(٣) انظر: الفتوى بين اعتبار الحال والمآل «قواعد تدبير التنزيل»، بكتاب ندوة الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات بالجامعة الإسلامية (٣/ ٢٨٧).

(٤) انظر: مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق ص(٤٧).

(٥) الفوائد ص(١٣٧)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

لعدم التحقق من مآلات الأفعال؛ إذ الحكمة لا تقتضي التطبيق الآلي للأحكام، دون النظر لما قد يئول إليه ذلك التطبيق وما يسببه من تداعيات قد تعود على المقاصد الشرعية بالنقض، بل هو محكوم بأصل النظر في المآلات الواقعة أو المتوقعة[١].

ولا شك أن النظر في العواقب والمآلات التي يفضي إليها التطبيق يعتبر قسيم فقه الأحكام؛ فبدون معرفة المآلات والعواقب التي تترتب على تنزيل الحكم على الواقع يغيب الفقه الحقيقي في الدين، ويساء التطبيق ويُتَعسَّف فيه، ويُعبَث بالأحكام الشرعية؛ مما يؤدي إلى العنت وغياب الأهداف والمقاصد، التي من أجلها جاءت الشريعة[٢].

فلابد من اعتبار المآل حين النظر؛ فلا يطلق الحكم بناءً على النظر في الحال فقط، وكذلك لا يطلق الحكم بناءً على النظر في المآل فقط، وإنما لابد من النظر في الأمرين معًا؛ بناءً على قواعد المصالح والمقاصد الشرعية، وبناءً على النظر في المآلات الكلية والجزئية[٣].

يقول الدكتور/ فتحي الدريني: «من البدهي أن تطبيق أي حكم في الشريعة إذا تحقق المجتهد أو غلب على ظنه أنه يفضي في ظرف من الظروف إلى مآل يناقض هذه المقاصد التي استهدفها التشريع؛ فإنه لا يجوز المصير إلى ذلك بأي حال من الأحوال؛ لمنافاة ذلك للنظام الشرعي العام في مقاصده وأهدافه، ولا يقول بهذا عاقل فضلًا عن مجتهد»[٤].

فمآل التطبيق هو الذي يكيِّف الفعل بالمشروعية وعدمها[٥]، أو كما يقول الشاطبي: «الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها»[٦].

فالمجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وفتواه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي، بل إن مهمته أن يحكم في الفعل ويستحضر مآله، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى آثاره؛ وإلا فهو مقصر[٧].

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٢٧٥).

(٢) انظر: المرجع السابق ص(٢٧٧).

(٣) انظر: المرجع السابق ص(٢٧٦)، نقلاً عن: المقاصد عند الإمام الشاطبي لمحمود فاعور (٢/ ٦٠).

(٤) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور/ فتحي الدريني ص(١٩٣)، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

(٥) فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٢٧٦).

(٦) الموافقات في أصول الشريعة (٣/ ٥٩).

(٧) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٢٧٧).

وغياب اعتبار المآل قد يجعل المجتهد ينزل حكمًا لمصلحته الحالية الآنية، ولا ينظر إلى مفسدته المآلية[١].

والمآلات إنما اعتبرت لكي تعالج غلو ما يفضي إليه التطبيق الآلي للنصوص على ما يندرج تحتها من وقائع جزئية لاتقاء النتائج الضرورية غير المقصودة للشارع، فهذا الأصل ينبني على أن الفعل يُشرع لما يترتب عليه من المصالح واقعيًا، ويُمنَع لما يؤدي إليه من المفاسد[٢].

وكم من حرج لحق الناس بسبب الفتوى القائمة على الإسقاط الآلي للأحكام على كل ما يندرج تحتها من نوازل جزئية؛ مما يستوجب ضبط عملية الإفتاء بصورة دقيقة[٣].

ذلك أن الإفتاء الصحيح المنضبط لا يكفي فيه تحقق مناطات الأحكام في أنواع ومشخَّصات الوقائع بصورة نظرية فحسب، بل لابد من التأكد من أن هذا التطبيق للحكم مؤدٍّ للمقصد الشرعي، وليست له أية تداعيات أخرى ضارة، أي لابد من النظر في أيلولة هذا التنزيل، الذي ينبغي أن يكون أثره المصلحي أرجح من ضرره؛ إذ لا يصح أن تكون مهمة المفتي محصورة في تنزيل الحكم الشرعي على المستفتي تنزيلًا آليًّا مجردًا عن أي اعتبار لمآلاته[٤].

يقول الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقةً أو مخالفةً؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يئول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة»[٥].

---

(١) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(١١٠).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٩٤).

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ١٩٤- ١٩٥).

وبهذا الصدد لا ننكر أن الأحكام المجردة التي تستفاد من أدلتها، أو تستحدث بالاجتهاد تكون ضابطة للحق في جنس ما تمنع أو تبيح من أفعال الناس، ولكنها عندما تحاكم إلى الأفعال العينية بظروفها الخاصة؛ فإن بعض الأحكام قد لا تكون مؤدية إلى غايتها التي وضعت لها، بل قد تفضي إلى عكس تلك الغاية، وليس ذلك بسبب من الحكم ذاته؛ إذ هو متمحض للحق معصوم من الخطأ، ولكنه بسبب من الخصائص الواقعية للفعل الذي طبق عليه وجعلته يئول بالحكم إلى غير ما وضع له.

ولذلك فإن نظر المفتي في الأحكام عند تعامله مع الوقائع يجب أن يأخذ بعين الاعتبار مآلات الأحكام، حينما يراد تقويم فعل مخصوص بناء على خصائصه الظرفية، ولا تكفي مجرد المطابقة بين الحكم وبين الفعل من حيث جنسه[١].

وهذا المعنى هو الذي قرره الشاطبي بقوله: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجردًا عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك. والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أَرَبَ له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام، أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»[٢].

فهذا الوجه الثاني يدخل فيه اعتبار مآل الحكم في الواقع عند تقديره من دليله؛ فقد يفضي ذلك الاعتبار إلى العدول عن الحكم الأصلي إلى حكم آخر تقتضيه خصوصيات الواقع.

وبالجمع بين هذين الوجهين يتحقق التكامل؛ إذ باعتبار المآل يمكن تلافي التضارب بين ما يراد من الأحكام الشرعية من تحقيق المصالح، وبين ما قد يفضي إليه اعتمادها في ظرف معين من ضرر[٣].

لأنه «إذا كان تحقيق المناط يقتضي معرفة ما هو واقع؛ فإن اعتبار المآل يقتضي معرفة ما هو متوقَّع، أي ما ينتظر أن يصير واقعًا. ومعرفة ما هو متوقَّع لا تأتي إلا من خلال المعرفة الصحيحة والدقيقة بما هو واقع. ومن هنا فإن معرفة المآل واعتبار المآل جزء من معرفة الواقع وثمرة من ثمراتها»[٤].

(١) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٩٥).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٣/ ٧٨- ٧٩).

(٣) انظر: المفتي وفقه التنزيل، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٣/ ٤٩٥).

(٤) الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع ص(٦٧).

يقول الدكتور/ محماد رفيع: «فلا يكفي في تنزيل الحكم على سبيل الفتوى مراعاة الحال وخصوصيات المحل، وإنما يلزم استشراف مستقبل ذلكم التنزيل وما يئول إليه في صورته المشخصة؛ ذلك أن الوقائع في صورها الوجودية ليست بالضرورة متناثرة ومفصولة عن مثيلاتها، بل لا تخلو من روابط قائمة أو محتملة بمثيلاتها حالًا أو مآلًا، خصوصًا في واقعنا المعاصر الذي تتشابك فيه المصالح، وتتزاحم إلى حد التعارض، وتختلط المفاسد إلى حد الاشتباه والافتتان»[(١)].

ويقول أيضًا: «وبناء على ذلك يشترط في تحقيق مناط الفتوى التحقق من عدم إفضاء تنزيل الحكم في صورته المشخَّصة إلى مفسدة مستقبلًا؛ ليتقرر الحكم أو يؤجل تطبيقه أو يعدل أو يقيد حسب ما يحقق المقصد الشرعي»[(٢)].

ويقول الدكتور/ فريد الأنصاري: «فالمآل هو ذلك الواقع المصار إليه، بعد حركة الواقع المشاهد. وفرق بينه وبين نظر الفقيه في الفتوى إلى الواقع باعتبار حاله دون مآله، فهذا نظر سكوني وتأمل ثابت، أما النظر في المآل فهو رصد الحركة المتغيرة المؤثرة على الحكم الشرعي بعد تنزيله وإلباسه ظروف الزمان والمكان المتوقعة»[(٣)].

إن صناعة الفتوى تقتضي النظر إلى الواقع في ارتباطه العضوي بالمستقبل؛ لأن التنزيل في الواقع يفرز ما يفرز من تداعيات وتحديات واستجابات لا يجوز أن تكون خارج تقدير المفتي واعتباره، وكل تقصير في ذلك أو سهو يجر إلى أضرار وعواقب وخيمة[(٤)].

و«إن ارتباط أصل اعتبار المآل بالتنزيل الفقهي يجعل المفتي لا ينظر إلى الحكم الشرعي كما هو في واقعه الأصلي، بل ينظر إلى مستقبل الحكم عند التنزيل، عندما يلبس هذا الحكم لباس المستقبل زمانًا ومكانًا وحالًا؛ إذ هو المدار عنده في الحكم على تصرفات المكلفين من جهة الإقدام أو الإحجام؛ فالأحكام بمآلاتها وعاقبتها»[(٥)].

---

(١) فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١١٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المصطلح الأصولي عند الشاطبي ص(٤١٨- ٤١٩).

(٤) انظر: الفتوى بين اعتبار الحال والمآل «قواعد تدبير التنزيل» للدكتور/ الحسن قايدة، بحث منشور بكتاب ندوة الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م (٣/ ٢٧٦).

(٥) المرجع السابق (٣/ ٢٧٧- ٢٧٨).

فأصل اعتبار المآل عند المفتي هو اعتبار مستقبل الفتوى عندما تتنزل على الواقع، فالمفتي بهذا يستشرف مآل أمته كيف يكون بعد التصريح بالفتوى؛ فليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره، بل ينشر منه ما يكون الناس معه في رحمة وعدل وحكمة[١]؛ فالشريعة «مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه»[٢].

واعتبار المآل يُوجِد لدى المجتهد قدرًا من الاطمئنان إلى تحقق المقصد من الحكم، وإلى إفضاء تنزيل الحكم على الفعل إلى المصلحة التي شرع لأجل تحقيقها[٣].

المطلب الثالث: فقه التنزيل وقواعد اعتبار المآل:

إذا كان لاعتبار المآل ذلك الأثر البالغ في فقه التنزيل؛ فإن هناك مجموعةً من القواعد الأصولية مبنيةً عليه، تضبط عملية التنزيل، ونذكرها في الفروع الأربعة التالية:

- الفرع الأول: فقه التنزيل وسد الذرائع.
- الفرع الثاني: فقه التنزيل والحيل.
- الفرع الثالث: فقه التنزيل والاستحسان.
- الفرع الرابع: فقه التنزيل ومراعاة الخلاف.

الفرع الأول: فقه التنزيل وسد الذرائع:

الذرائع: جمع ذريعة، والذريعة هي: الوسيلة، يقال: تذرَّع فلان بذريعة، أي: توسَّل، والذريعة أيضًا: السبب إلى الشيء المقصود، يقال: فلان ذريعتي إليك، أي: سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك[٤].

(١) انظر: الفتوى بين اعتبار الحال والمآل «قواعد تدبير التنزيل»، بكتاب ندوة الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات بالجامعة الإسلامية (٣/ ٢٧٨).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١١).

(٣) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(١١٣).

(٤) انظر: لسان العرب (٨/ ٩٦)، مادة (ذرع).

وهذا المعنى يشمل كل ما له صلة تؤدي إلى غيره بغض النظر عن صفة الجواز أو المنع؛ لأن ذلك من خصائص الأحكام الشرعية(١).

قال ابن القيم: «الذريعة ما كان وسيلةً وطريقًا إلى الشيء»(٢).

والمقصود من سد الذرائع: منع الوسائل التي تفضي إلى المحرمات، وإن كانت تلك الوسائل في نفسها مباحة وجائزة، فوسيلة المحرم محرمة، ومثال ذلك: إذا كان الانصراف عن التكسب والعمل سيؤدي إلى تضييع الأسرة والأولاد؛ فإنه يحرم لما سيؤدي إليه من حرام وهو تضييع من يعول، وإن كان ذلك الانصراف بشيء مباح، بل ولو بمستحب ككثرة النوافل، أو واجب مؤجل أو فرض من فروض الكفاية(٣).

فسد الذرائع يعني منع الوسائل والأسباب المؤدية إلى الوقوع في المنهي عنه، فما يؤدي إلى الحرام حرام، وما يؤدي إلى المكروه مكروه(٤).

وأصل الذرائع بهذا المعنى متفق عليه بين الفقهاء جميعًا، وقد نص عليه المالكية والحنابلة في كتبهم، واعتبروه أصلًا من أصولهم(٥).

أما الحنفية والشافعية فلم يذكروه ضمن أصولهم(٦)، لكنهم يقرُّون بمضمونه؛ فهو داخل عندهم في القياس والاستحسان، على اختلافٍ في بعض أقسامه(٧).

(١) انظر: بحث «سد الذرائع» للدكتور/ وهبة الزحيلي، بحث منشور بمجلة مجمع الفقه الإسلامي- الدورة التاسعة المنعقدة بدولة الإمارات العربية المتحدة في الفترة (١-٦ ذي القعدة ١٤١٥هـ/ ١-٦ أبريل ١٩٩٥م)- العدد التاسع، الجزء الثالث ص(١٠٨)، طبعة سنة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، وسد الذرائع في الشريعة الإسلامية للدكتور/ محمد هشام البرهاني ص(٦٩)، ط. دار الفكر بدمشق سنة ١٩٩٥م، وهو رسالة ماجستير بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة سنة ١٩٧٢م، وأيضًا: التيسير في المعاملات المالية «دراسة نظرية تطبيقية مقارنة بين الفقه الحنفي والفقه الحنبلي» رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة للدكتور/ هشام يسري العربي ص(١٦١)، ط. دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١١٢).

(٣) التيسير في المعاملات المالية ص(٢٣٩).

(٤) المرجع السابق ص(١٦٢).

(٥) راجع: شرح تنقيح الفصول ص(٤٤٨- ٤٤٩)، وإعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١١١، وما بعدها)، وتحرير المنقول وتهذيب علم الأصول ص(٣٥٢)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحي (٤/ ٤٣٤)، ط. مكتبة العبيكان بالرياض، بتحقيق الدكتور/ محمد الزحيلي، والدكتور/ نزيه حماد، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، وأصول مذهب الإمام أحمد للدكتور/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي ص(٥١٣)، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، والتيسير في المعاملات المالية ص(٢٣٩)، ومدخل لدراسة المذهب الحنبلي للدكتور/ هشام العربي ص(١٣٥)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٣م.

(٦) راجع: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (٦/ ٨٢)، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، بتحقيق د/ عبدالستار أبو غدة، ود/ عمر سليمان الأشقر، والشيخ عبدالقادر العاني، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ص(٢٤٦)، ط. مصطفى الحلبي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

(٧) انظر: أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص(٢٥٣)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٩٧م، والتيسير في المعاملات المالية ص(٢٤٠).

بل صرح الحنفية بأن ما أدى إلى الحرام فهو حرام[١]، لكنهم أقل اعتبارًا لسد الذرائع من المالكية والحنابلة. وكذلك الشافعية فإنهم وإن نصوا على أن الذرائع لا تمنع[٢]؛ إلا أنهم قد منعوا منها في بعض فروعهم[٣]؛ مما يدل على أنهم يعتبرون الذرائع، وإن كانوا أقل من غيرهم في ذلك[٤].

قال القرطبي: «سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلًا، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلًا»[٥].

وقال الشيخ أبو زهرة بعدما ذكر أقسام سد الذرائع: «وبهذا يتبين أن الذرائع أصل في الفقه الإسلامي أخذ به الفقهاء جميعًا، وأنهم اختلفوا في مقداره، ولم يختلفوا في أصل مقرر ثابت»[٦].

قال ابن القيم: «ومن تأمل مصادر الشريعة ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله ﷺ سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرَّمها ونهى عنها»[٧].

وقال أيضًا: «لما كانت المقاصد لا يُتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعةً لها معتبرةً بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل؛ فإذا حرم الرَّبُّ تعالى شيئًا وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقًا لتحريمه وتثبيتًا له، ومنعًا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضًا للتحريم وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء»[٨].

(١) ذكر ذلك الكاساني في عدة مواضع من بدائع الصنائع، انظر: (١/ ١٥٧، ٢٧٥، ٢/ ٢٥٧، ٢٦٤، ٥/ ١٢٠، ٧/ ٧٥، ٣٣٧).

(٢) راجع: البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٨٢)، وإرشاد الفحول ص(٢٤٦).

(٣) راجع على سبيل المثال: المهذب للشيرازي (٣/ ٢٠٥) ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، وأسنى المطالب للشيخ زكريا الأنصاري (٣/ ١٦- ١٧) ط. دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ، وشرح الجلال المحلي على المنهاج (٣/ ١٤٩- ١٥٠)، مطبوع مع حاشيتي قليوبي وعميرة، ط. دار الفكر ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي (٦/ ٤١٧)، وراجع كذلك: التطبيقات المعاصرة لسد الذريعة للدكتور/ يوسف عبدالرحمن الفرت ص(٧٩- ٨٤)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. ومن المسائل التي اعتمد فيه الشافعية على سد الذرائع ما ذكره الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٩٤) قال: «ونص الشافعي رحمه الله تعالى في «البويطي» على كراهية التجميع بالصلاة في مسجد قد صُلِّيت فيه تلك الصلاة إذا كان له إمام راتب، قال: وإنما كرهته لئلا يعمد قوم لا يرضون إمامًا فيصلون بإمام غيره».

(٤) انظر: التيسير في المعاملات المالية ص(٢٤٤- ٢٤٥).

(٥) البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٨٢).

(٦) أصول الفقه لأبي زهرة ص(٢٥٨).

(٧) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٠٩) بتصرف يسير.

(٨) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٠٨- ١٠٩).

فالذرائع في أبسط معنًى لها هي مراعاة المآلات والنتائج، وإعطاء الأسباب أحكام نتائجها[١]، وقد لخص ذلك الفقهاء في قولهم: «الوسائل لها أحكام المقاصد»[٢].

ولذلك فسد الذرائع أحد أهم القواعد التي يقوم عليها أصل اعتبار المآل، بل نستطيع أن نقول: إن قاعدة سد الذرائع ما هي إلا آلية تشريعية لتدبير أصل اعتبار المآل، وهي جسر يمر عبره هذا الأصل من النظر الكلي المجمل إلى التطبيق العملي المفصَّل على أفعال وتصرفات المكلفين[٣].

بل إن «قاعدة الذرائع تحمل في معناها اللغوي قبل الاصطلاحي الدلالة على المآل»[٤].

والفقهاء يستدلون لحجية سد الذرائع بالأدلة نفسها التي يستدل بها لاعتبار المآل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٨]، وغيره من الأدلة[٥].

وإذا كانت المآلات هي المصالح المتوقَّعة التي يقصد الشارع جلبها، والمفاسد المتوقعة التي يقصد الشارع درءها؛ فإن سد الذرائع هو آلية التطبيق العملي التنزيلي لتلك المصالح، من حيث حمايتها والاحتياط لها[٦].

فإن القصد من إعمال أصل المآل هو درء الاختلال المتوقع في المقاصد، والتأمل في شواهد سد الذرائع وتطبيقاته يفضي إلى اكتشاف وظيفتها في حماية مراتب المقاصد بالمنع مما هو من الحاجيات إذا كانت تفضي إلى الإخلال بالضروريات، والمنع مما هو من التحسينيات إذا كانت ستفضي إلى الإخلال بالحاجيات أو الضروريات[٧].

فقاعدة الذرائع بما تتضمنه من النظر في نتائج التنزيل وثمراته تسعى لحسن تنزيل الأحكام على الوقائع بما يحقق مصالح الناس.

---

(١) انظر: التيسير في المعاملات المالية ص(١٦٣).

(٢) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٥٣)، وتحفة المحتاج (١٠/ ٤٢١)، ونهاية المحتاج للرملي (٦/ ٢٠٢)، ط. دار الفكر- بيروت سنة ١٩٨٤م، وحاشية البجيرمي على الخطيب (٢/ ٩٢، ١٢٩، ٣/ ٤٠٧) ط. دار الفكر ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، وكشاف القناع (١/ ١٩٨، ٣/ ٤٩٥، ٤/ ٣٢٨، ٥/ ٧٧، ٦/ ٢١٣)، ومطالب أولي النهى للرحيباني (١/ ٣٥٨، ٤/ ٣٧٨) ط. المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، وانظر كذلك: فتاوى السبكي (٢/ ٣٤٢)، ط. دار المعارف، وفتاوى الرملي (٤/ ٣٩)، ط. المكتبة الإسلامية، والفتاوى الفقهية الكبرى للهيتمي (١/ ١٣٢، ١٦٨)، ط. دار الفكر- بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٣) انظر: الفتوى بين اعتبار الحال والمآل «قواعد تدبير التنزيل»، بكتاب ندوة الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات بالجامعة الإسلامية (٣/ ٢٨٠).

(٤) فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٥٦٩).

(٥) راجع: الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٦١)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٢٦٥).

(٦) راجع: الفتوى بين اعتبار الحال والمآل «قواعد تدبير التنزيل»، بكتاب ندوة الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات بالجامعة الإسلامية (٣/ ٣٠٢-٣٠٣).

(٧) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٥٧٠).

وهي تعتمد اعتمادًا كليًّا على المصالح والمفاسد؛ ولذلك يحتاج النظر فيها إلى علوم ومعارف أخرى قد لا تتاح للمجتهد مع هذا التطور الهائل؛ ولذلك فإن ما تتخذه المجامع الفقهية من الاستعانة بأعضاء وخبراء من تخصصات مختلفة إدراك ووعي بطبيعة الاجتهاد المعاصر ومتطلباته[١].

واعتماد سد الذرائع على المصالح والمفاسد يجعلها متغيرة بحسب تقدير تلك المصالح والمفاسد؛ فما يعتبر اليوم مصلحة قد لا يعتبر غدًا كذلك، وما كان مفسدة اليوم قد يكون مصلحة غدًا؛ وهذا يستوجب ملاحظة مآلات التنزيل في كل واقعة ونازلة، وعدم الاكتفاء بالنظر السابق[٢]؛ لأن «تغيير الظروف بما ينشأ عنه من صور أو ممارسات واقعية جديدة يقتضي اعتبار هذه الصور والممارسات عند تطبيق الأحكام؛ لاحتمال أن يفضي تطبيق الحكم الأصلي عليها إلى ظلم أو فساد أو ضرر، وهذا نقيض ما قام عليه التشريع من المصلحة والعدل.

وتأسيسًا على ذلك فإذا أثبت التطبيق أن حكمًا ما في ظروف معينة سيكون مناقضًا للغاية التشريعية منه بأن تنتفي المصلحة المترتبة عليه، أو تحقق المفسدة المدفوعة به؛ فإن العدل أو المصلحة اللذين هما قوام التشريع وأساسه يقضيان بمنع العمل بالحكم في هذه الظروف؛ سدًّا لذريعة الفساد أو الضرر، ودرءًا للتناقض الواقع- أو المتوقع- بين جزئي الشريعة وكلِّيها؛ إذ الشريعة كلٌّ متسق لا تتناقض أجزاؤه.

ويترتب على هذا أن المصلحة الخاصة التي شرع الحكم من أجلها لابد أن تكون موافقة، أو غير معارضة للمصالح العامة، أو الأساس التشريعي العام؛ إذ إن طبيعة الفقه الإسلامي لا تقوم على حماية المصلحة الفردية وإهدار مصالح الجماعة، ولا تقوم كذلك على حماية مصلحة الجماعة وإهدار مصلحة الفرد، وإنما تجمع بين المصلحتين ما أمكن ذلك، أما إذا لم يمكن الجمع بينهما فتقدم المصلحة العامة على الخاصة»[٣].

وبهذا يكون دور قاعدة الذرائع في تنزيل الأحكام على وقائع الناس الدور الذي يوثق الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد. ويمنع الافتئات على مقاصد الشريعة باتخاذ وسيلة مشروعة في الظاهر؛ لتحقيق غرض غير مشروع، أو بإفضائها بذاتها إلى مآل ممنوع في ظروف معينة[٤].

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٣٠٥-٣٠٦).

(٢) انظر: المرجع السابق ص(٣٠٦).

(٣) تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية للدكتور/ محمد قاسم المنسي ص(٤٥٣- ٤٥٤)، ط. دار السلام بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

(٤) انظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص(٤٧٧)، وفقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٣٠٧).

ومن هنا فالعمل بقاعدة الذرائع يجعل الفقه الإسلامي مناسبًا للواقع، مواكبًا لمتغيراته ومستجداته، مستشرفًا لمآلاته ومستقبلياته[١].

ومن الفتاوى التي اعتمد فيها على أصل سد الذرائع، وهي داخلة كذلك في أصل اعتبار المآل:

فتوى **إدارة الإفتاء بدولة الكويت** في فتواها رقم (٣٢٦٢) بخصوص التداوي بالرقية الشرعية وأخذ الأجرة عليها، ونصها:

«عرض على الهيئة الاستفتاء المقدَّم من السيد / عيسى، ونصُّه:

تردد في الآونة الأخيرة موضوع مزاولة بعض الإخوة للرقية الشرعية، من حيث تخصيص مكان لعلاج الناس بالرقية الشرعية، وأخذ الأجر مقابلها، وكذلك أخذ الأجر مقابل الماء والزيت والعسل المقروء عليه بالقرآن الكريم، فهل هذا العمل جائز شرعًا؟

أجابت الهيئة بما يلي:

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز الرقية من كل داء يصيب الإنسان بشروط أربعة هي:

١ - أن تكون بكلام الله تعالى أو بأسمائه وصفاته، أو بالمأثور عن النبي ﷺ، وبذكر الله مطلقًا.

٢ - أن تكون بكلام مفهوم المعنى ليس فيه طلاسم ورموز لا يفهم معناها.

٣ - أن يعتقد الراقي والمرقي أن الرقية لا تؤثر بذاتها، بل بإذن الله تعالى وقدرته.

٤ - أن لا تشتمل الرقية على شرك بالله تعالى أو معصية له.

وذلك لما رواه عوف بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: كنا نرقي في الجاهلية، فقلنا: يا رسول الله! كيف ترى في ذلك؟ فقال ﷺ: «**اعرضوا عليَّ رقاكم، لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك**» أخرجه مسلم.

وقد روي جواز القراءة على الماء عن ابن عباس، وعائشة، ومجاهد، وأبي قلابة، وابن تيمية، والقاضي عياض.

وعليه؛ فإن الهيئة ترى جواز الرقية بالشروط السابقة، وجواز القراءة على الماء لشربه أو الاغتسال أو التمسح به، وكذلك الزيت أو غيره من المواد الطاهرة للادّهان بها ما لم يكن في ذلك ضرر على المريض.

---

(١) راجع: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٣٠٩).

أما أخذ الأجرة على ذلك؛ فقد اختلف الفقهاء فيه، والهيئة ترى أن لا يُفتى بجوازه، وأن لا يجعل مهنة يتفرغ لها بعض الناس؛ وذلك سداً لذريعة الشعوذة وابتزاز الأموال، والتشكيك بتأثير الرقية الشرعية في الشفاء بإذن الله تعالى، وادعاء كثير من المستهترين من الناس الصلاح والتقوى زورًا وبهتانًا، وفي ذلك من المفاسد ما فيه، وقد اتفق الفقهاء على أن لولي الأمر أن يمنع من المباح أو يقيده إذا ترتب عليه مفاسد، والله أعلم»[١].

ومنها **فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء** بالمملكة العربية السعودية رقم (٦١٨٥)، وفيها:

«الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسوله وآله وصحبه، وبعد:

فقد اطلعت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء على الاستفتاء الوارد إلى سماحة الرئيس العام من مدير عام مصلحة مياه ومجاري المنطقة الشرقية، بواسطة فضيلة رئيس محاكم المنطقة الشرقية المقيد بإدارة البحوث برقم (٢٠٢٠) في ١٩/ ٨/ ١٤٠٣هـ، ونصه:

إن نظام مصالح المياه والمجاري الصادر بالمرسوم الملكي رقم (٢٢) في ٢٣/ ٦/ ١٣٩١هـ، يقضي في المادة (١٦) منه على أنه إذا لم يف المنتفع بمياه الشرب، أو المرتفق بالمجاري بالمستحق عليه للمصلحة خلال سبعة أيام من تاريخ المطالبة فتنذره المصلحة، إذا لم يسدد خلال سبعة أيام من تاريخ الإنذار فتفرض عليه غرامة قدرها ٢٠٪ من المستحق عليه الذي لم يف به، فإذا لم يف بذلك فيتم استحصال المستحق عليه مع غرامة قدرها ٢٠٪ من المستحق عليه الذي لم يف به، فإذا لم يف بذلك فيتم استحصال المستحق عليه مع الغرامة طبقًا لقواعد جباية أموال الدولة، وتتساءل المصلحة عما إذا كان يوجد في تحصيل ما يعادل نسبة ٢٠٪ من المبلغ المستحق على المشترك على الوجه المشار إليه أية شبهة من الناحية الشرعية في ضوء العنصرين التاليين:

١ - أنه ليس ثمة قرض من جانب المصلحة للمشترك، وإنما هو مبلغ مستحق عن استهلاكه من المياه والارتفاق بالمجاري.

٢ - أن هذه النسبة يقابلها الجهود المبذولة من جانب المصلحة مقابل المطالبة والإنذار.

نأمل الإفادة.

وأجابت بما يلي:

(١) الدرر البهية من الفتاوى الكويتية (١١/ ٣٠٩- ٣١٠).

لا مانع من أخذ المصلحة للغرامة المذكورة من باب التعزير بالمال؛ لتحقيق المصلحة العامة، وذلك لا بأس به شرعًا في أصح قولي العلماء، سدًّا لذريعة التلاعب بالحقوق العامة.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم»[١].

الفرع الثاني: فقه التنزيل والحيل:

الحيل: جمع حِيلة، من الاحتيال، وأصلها حَوَلَ، وهي في اللغة: الحذق وجودة النظر في تدبير الأمور، والقدرة على التصرف[٢]. أو: «ما يُتَلطَّف به لدفع المكروه أو لجلب المحبوب»[٣]، و«هي التي تحوِّل المرء عما يكرهه إلى ما يحبه»[٤].

وهي في أصل معناها: «نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة»[٥].

والحيلة في الشرع كما عرَّفها الحَمَوِيُّ يراد بها: «ما يكون مخلِّصًا شرعيًّا لمن ابتلي بحادثة دينية»[٦]، أو هي: «ما خلصت من المحرم ولم توقع في إثم»[٧].

وإنما سميت حيلة؛ لكون المخلِّص من ذلك لا يُدْرَك إلا بالحذق وجودة النظر[٨].

وهذان التعريفان ينصرفان إلى الحيلة المشروعة.

في حين عرَّفها الطاهر بن عاشور قاصدًا بتعريفه الحيلة المحرمة، قال: «اسم التحيُّل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتدٍّ به شرعًا في صورة عمل معتدٍّ به؛ لقصد التفصِّي من مؤاخذته»[٩].

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٢٢/ ٢١٦-٢١٧).

(٢) راجع: المصباح المنير (١/ ١٥٧)، مادة (حول)، والقاموس المحيط (٣/ ٣٥٢)، مادة: (حول).

(٣) طلبة الطلبة للنسفي ص(١٧١)، ط. المطبعة العامرة- مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣١١هـ.

(٤) التعريفات للجرجاني ص(٩٤).

(٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٩٥).

(٦) غمز عيون البصائر (١/ ٣٨).

(٧) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي (١/ ٣٦٦)، ط. مكتبة دار التراث بالقاهرة، بتحقيق عبدالعزيز بن عبدالفتاح القارئ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٦هـ.

(٨) انظر: غمز عيون البصائر (١/ ٣٨)، وانظر كذلك: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية ص(٨٦)، والتيسير في المعاملات المالية ص(٢١٥- ٢١٦).

(٩) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٣١٧) بتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

والحيل في أصل حكمها لا توصف بالحل أو الحرمة، وإنما العبرة بما يترتب عليها ويقصد من ورائها، فتعتورها الأحكام الخمسة[١]. فالحيل التي يتوصل بها إلى حرام تكون محرمة، وذلك كأن تحتال المرأة لتحريم نفسها على زوجها بأن تمكِّن ابنَه من نفسها؛ لتصبح موطوءةً لابن زوجها فتحرم عليه على القول بأن حرمة المصاهرة تثبت بالزنا كما تثبت بالنكاح، وهو مذهب الحنفية والحنابلة[٢]، أو ترتدُّ عن الإسلام لتفسخ نكاحها. وكذلك الحيلة التي يتبعها بعض قليلي الديانة لكي يسقط وجوب الزكاة عن نفسه فيهب ماله لزوجته أو من يثق به قبل حلول الحول؛ لكي يخرج من ملكيته؛ فلا تجب عليه زكاة، ثم يستعيده منه بعد ذلك. فهذه الحيل وأمثالها محرمة عند جميع الفقهاء، ولم يقل بإباحتها أحد من أهل الإسلام[٣].

أما الحيل التي يكون الغرض منها الخروج من ضيق حادثة أو نازلة بمخرج فقهي، ليس فيه تحليل حرام أو تحريم حلال، ولا تشتمل على إثم ومعصية، ولا تناقض مقصدًا من مقاصد الشريعة؛ فهي التي أجازها بعض الفقهاء، وأطلقوا عليها المخارج من المضايق[٤].

قال ابن القيم: «وكذلك الحيل نوعان: نوع يتوصل به إلى فعل ما أمر الله تعالى به، وترك ما نهى عنه والتخلص من الحرام، وتخليص الحق من الظالم المانع له، وتخليص المظلوم من يد الظالم الباغي، فهذا النوع محمود يثاب فاعله ومعلمه. ونوع يتضمن إسقاط الواجبات، وتحليل المحرمات، وقلب المظلوم ظالمًا، والظالم مظلومًا، والحق باطلًا والباطل حقًّا، فهذا النوع الذى اتفق السلف على ذمه»[٥].

وأكثر من أخذ بالمخارج والحيل المشروعة وتوسع فيها الحنفية، ومن بعدهم الشافعية الذين لا يعتدون بالباعث على العقود، ولا ينظرون إلى المآلات. أما المالكية والحنابلة فأخذوا بالحيل لكن بقلَّة؛ وذلك لأخذهم بسد الذرائع الذي ينافي الأخذ بالحيل[٦].

(١) راجع: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٩٥)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (١/ ٣٦٦)، والمذهب الحنفي: مراحله وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته لأحمد النقيب (١/ ٤٠٧)، ط. مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

(٢) راجع: المبسوط (٤/ ٢٠٤-٢٠٦)، وشرح منتهى الإرادات (٢/ ٦٥٣).

(٣) راجع: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٩٥)، والمذهب الحنفي: مراحله وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته (١/ ٤٠٧- ٤٠٨)، والتيسير في المعاملات المالية ص(٢١٦).

(٤) انظر: المذهب الحنفي: مراحله وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته (١/ ٤٠٩- ٤١٠)، وراجع: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (١/ ٣٦٣).

(٥) إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان (١/ ٣٣٩)، بتحقيق محمد حامد الفقي، ط. مكتبة المعارف بالرياض.

(٦) انظر: أبو حنيفة: حياته وعصره- آراؤه وفقهه ص(٣٧٦- ٣٧٩)، وابن حنبل: حياته وعصره- آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة ص(٣٧٦، ٣٧٨)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ، ومناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري للدكتور/ محمد بلتاجي (١/ ٣٣٦، ٣٣٩)، ط. مكتبة البلد الأمين بالأزهر- القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ، ومفاتيح الفقه الحنبلي للدكتور/ سالم علي الثقفي (١/ ٣٨٨- ٣٩٠)، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، والمذهب الحنفي: مراحله وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته (١/ ٤١٠- ٤١١)، وراجع: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (١/ ٣٦٣، ٣٦٥)، والسبب الباعث على التعاقد في الفقه الإسلامي ص(٢٨٥- ٢٩٠)، والتيسير في المعاملات المالية ص(٢١٦- ٢١٨).

وقد استُدِلَّ لمشروعية الحيل التي لا يُتوصل بها إلى محظور شرعي بقول الله تعالى: ﴿قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَاإِبْرَاهِيمُ (٦٢) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٢- ٦٣].

وبقوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [سورة ص: ٤٤].

وبقول النبي ﷺ: «**إِذَا أَحْدَثَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَأْخُذْ بِأَنْفِهِ، ثُمَّ لِيَنْصَرِفْ**»(١). وقد بوَّب عليه ابن خزيمة في صحيحه بقوله: «باب الأمر بالانصراف من الصلاة إذا أحدث المصلي فيها، ووضع اليد على الأنف؛ كي يتوهم الناس أنه راعف لا محدث حدثًا من دبر».

وكما يقول بعض الباحثين: فإن سبب نشوء الحيل هو تنزيل الأحكام؛ لأن المجتهد الذي صح قصده عندما يرى تطبيق الحكم المباشر لا يحقق المقاصد، بل قد يؤدي إلى معنى مناقض؛ فإنه يسعى إلى وسيلة تخرجه إلى تنزيل أسلم للحكم، وهو ما عبر عنه الحنفية بالمخارج(٢).

والمجتهد هو من يلجأ إلى الحيل ليعالج واقعًا معينًا بحيلة لا تقدح بالمقاصد، بل تكون وسيلة لتنزيل الحكم تنزيلًا صحيحًا ومناسبًا، من خلال المواءمة والموازنة بين المصالح والمفاسد(٣).

وقد خص بعض العلماء إطلاق لفظ «الحيل» على ما يتوصل به إلى محظور شرعي، ومنه قول ابن تيمية: «فالحيلة: أن يقصد سقوط الواجب، أو حل الحرام، بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له، أو ما شرع، فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له، وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها، لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصده من حكم السبب، فيصير بمنزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعي ونتيجته وهو لم يأت بقوامه وحقيقته»(٤).

وقال الشاطبي: «حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر؛ فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارًا من الزكاة»(٥).

(١) رواه أبو داود في سننه: تفريع أبواب الجمعة، باب استئذان المحدث الإمام، رقم (١١١٤)، وابن خزيمة في صحيحه: كتاب الصلاة، باب الأمر بالانصراف من الصلاة إذا أحدث المصلي فيها، ووضع اليد على الأنف؛ كي يتوهم الناس أنه راعف لا محدث حدثًا من دبر، رقم (١٠١٩)، بتحقيق د/ محمد مصطفى الأعظمي، ط. المكتب الإسلامي- بيروت، وابن حبان في صحيحه (٢/ ٣٠٩) رقم (١٣٩٠)، وغيرهم من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٣٦٧).

(٣) راجع: المرجع السابق ص(٣٦٦- ٣٦٧).

(٤) الفتاوى الكبرى (٦/ ١٧)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

(٥) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٠١).

ويدل عليه كلام الطاهر بن عاشور السابق.

وقال ابن القيم كذلك: «فالحيلة هي نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة، فهذا أخص من موضوعها في أصل اللغة، وسواء كان المقصود أمرًا جائزًا أو محرمًا، وأخص من هذا استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعًا أو عقلًا أو عادة فهذا هو الغالب عليها في عرف الناس؛ فإنهم يقولون: فلان من أرباب الحيل، ولا تعاملوه فإنه متحيل، وفلان يعلم الناس الحيل، وهذا من استعمال المطلق في بعض أنواعه كالدابة والحيوان وغيرهما»(١).

وعليه فإن التحيُّل يعتبر قاعدة من قواعد اعتبار المآل، والمقصود به إتيان المكلف لسبب صحيح في الظاهر؛ لهدم أصل شرعي، أو مناقضة مصلحة معتبرة، كإبطال حق، أو إسقاط واجب(٢).

قال الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»(٣).

وقال في موضع آخر: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد مرَّ أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع»(٤).

ولا شك أن المتحيل يبتغي في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ ومن ثم ناقض قصدُه قصدَ الشارع من التشريع(٥).

ووجه المناقضة أنه تعارضت في فعله مصلحة الأصل مع مفسدة المآل، فلم تعتبر الأولى واعتبرت الثانية؛ فكان حكم التحيُّل المنع ترجيحًا لمفسدة المآل على مصلحة الأصل؛ لكون مفسدة المآل هادمة لمقاصد التشريع(٦).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٨٨).
(٢) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٥٧٩).
(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٣٣٣).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٣١).
(٥) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٥٨٣).
(٦) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٣٦٣).

ومن هنا كان منع الحيل قاعدةً من قواعد اعتبار المآل؛ حيث يُمنَع الفعل المأذون فيه إذا كان سيئول إلى الإخلال بالمقاصد الشرعية وبما هو واجب[١]، فالحيل الممنوعة هي التي يقصد بها هدم مقصد كلي ومصلحة شرعية[٢].

ومن الفتاوى الواردة في الحيل: فتوى دار الإفتاء المصرية بخصوص بيان الحيل المشروعة وغيرها، ونصها:

«اطلعنا على الطلب المقدم من ش. إ. ع. ش. المقيد برقم (٣٠٥) لسنة ١٩٨١، وبه أنه يشتغل في شركة قطاع خاص، وقد اتفق معه صاحب العمل على أجرٍ إضافيٍّ بواقع ٥٠٪ من الأجر الأصلي إذا مكث في العمل من الساعةِ السابعةِ صباحًا حتى الساعة السادسة مساءً، وأنه قَبِل ونفَّذَ العمل في هذه المدة طوال أيام الشهر، وأنه في نهاية الشهر صرف له صاحبُ العمل المرتبَ فقط، وامتنع عن صرف الـ ٥٠٪ المتَّفقِ عليها أجرًا إضافيًّا، وأن السائل- بحكم وضعه في العمل- قبض مبلغ ١٣٠ جنيهًا لشراء مستلزماتٍ للورشة، مع أن الورشة في غير حاجةٍ إلى شراء هذه المستلزمات، وبعد أن قبض هذا المبلغ في يده ذهب إلى الإدارة المالية بالشركة لحساب قيمة الأجر الإضافي وهو الـ ٥٠٪ فبلغ ٩٥ جنيهًا أَخذَهَا من المبلغ الذي كان قد قبضه لحساب شراء المستلزمات وردَّ إلى إدارة الشركة الباقي وهو ٣٥ جنيهًا؛ إعلامًا لصاحب العمل بأنه قد فعل ذلك لهذا الغرض.

والسؤال: ما رأي الدين هل طريقة أخذه للمبلغ والحصول عليه مُحرَّمَةٌ أو حلال؟

الجواب:

في «لسان العرب» لابن منظور: أن الحِيلة بالكسر الاسم من الاحتيال، ويقال: لا حيلة له، ولا احتيال ولا مَحالة ولا مَحيلة، والاحتيالُ: مطالبتُك الشيءَ بالحِيَل.

وقال الشاطبي في كتاب «الموافقات في أصول الشريعة»: «التحيل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له، فكأن التحيل مشتمل على مقدمتين: إحداهما: قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر. والأخرى: جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائل إلى قلب تلك الأحكام. ثم قال: الحيل فِي الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة؛ والدليل على ذلك ما لَا يَنْحَصِرُ من الكتاب والسنة، لكن في خصوصيَّاتٍ

(١) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٥٨٨).

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٣٧٠).

يُفهَم من مجمُوعِهَا مَنْعُهَا والنهي عنها على القطع. وساق الشاطبي الأدلة على هذه القاعدة التي قررها. إلى أن قال: لما ثبت أن الأحكام شُرِعَتْ لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرةً بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبيَّن، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية؛ فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفةً؛ فالفعل غير صحيحٍ وغير مشروعٍ؛ لأن الأعمال الشَّرعيَّةَ ليست مقصودةً لأنفسها، وَإِنَّمَا قُصِدَ بِهَا أمور أُخَرُ هِيَ معانيها، وهي المصالِحُ التي شرعتْ لأجلها؛ فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات»[١].

وقد أقام الشاطبيُّ حكمَه هذا على الاحتيال والحيلة على جملةٍ من الأصول الشرعية الكلية والقواعد القطعية، موجزها:

أولًا: الاحتيال ومخالفة قصد الشارع؛ ذلك أن المحتال قد قصد إلى ما ينافي قصد الشارع فبطل عمله؛ لأن قصد المكلف ينبغي أن يكون موافقًا لقصد الشارع، ومن ابتغى غير هذا فأولئك هم العادون؛ لأنه ناقض الشريعة، وكل من ناقضها كان عمله النقيض باطلًا، وقد أقام الشاطبيُّ الأدلة على أن مخالفةَ قصد الشارع مبطلةٌ للعمل، باعتبار أن هذه المقاصد مشروعةٌ للامتثال[٢].

ثانيًا: الاحتيال وقاعدة اعتبار المآل: فقد بيَّن الشاطبيُّ أن تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، أو تحويله في الظاهر إلى حكم آخر كان مآل العمل خَرم قواعد الشريعة في الواقع[٣]؛ إذ إن هذا العمل مناقضٌ لقاعدة «المصالح»، مع أنها معتبرة في الأحكام، وهو أيضًا مضادٌّ لقصد الشارع من جهةِ أن السبب لما انعقد سببًا وحصل في الوجود صار مقتضيًا شرعًا لمسببه لا لغيره، وما كان مضادًّا لقصد الشارع كان باطلًا[٤].

ثالثًا: في الاحتيال انعدام الإرادة في العقد المتحيل به؛ ذلك أن ركن العقد هو الرضا، وإذ كانت الإرادة أمرًا خفيًّا لا يطَّلع عليه أحدٌ جعل الشارعُ مظنةَ الرضا، وهو صيغة العقد قائمةً مقام الرضا، وإذا قصد العاقد خلاف معنى لفظ العقد لم يصح القول بأنه قاصد لمدلوله حكمًا، وترتب الأثر إنما يكون بحكم الشارع لا بإرادة العاقد[٥].

(١) ج٢ ص ٣٧٨، ٣٨٠، حتى ٣٨٥ وما بعدها، تحقيق المرحوم الشيخ عبدالله دراز، طبع المكتبة التجارية.

(٢) الموافقات ج٢ ص٢٣١ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ج٤ ص٢٠١.

(٤) ذات المرجع ج٢ ص٢٧٨.

(٥) المرجع السابق ج١ ص٢١٦، وج٢ ص٣٣٠، و«إعلام الموقعين» لابن القيم ج٣ ص٩٥ وما بعدها، طبع إدارة الطباعة المنيرية.

هذا، وقد أفاض ابن القيم في الحديث عن الحيل مبينًا منها المحرَّم، والمباح مُوردًا أمثلةً شتى بلغت المائة وستة عشر مثالًا[١].

هذا، ولما كان قد تردد في بعض النقول السابقة أن الحيلة قد تكون مباحةً لاسيما بعد ما سلف من أن ابن القيم قد أورد أمثلةً للمباح منها في كتابيه «إعلام الموقعين»، و«إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان» لزم أن نشير إلى ضابطٍ عامّ للحِيل المشروعة؛ ذلك أن الحيل التي جاء الشرع بذمها والتحذير منها- بل وإبطالها- هي ما هدم أصلًا شرعيًا، أو نقض مصلحةً شرعيةً، فإن كانت الحيلة لا تهدم أصلًا شرعيًا، ولا تناقض مصلحةً شهد الشارع باعتبارها، فهي غير داخلة في النهي وغير باطلة. وقد وقع اختلاف الفقهاء في بعض مسائل الحيل من جهة أنه لم يتبين فيها بدليلٍ واضحٍ أنها من النوع المحظور، أو من ذلك النوع المشروع، ومن ثَمَّ يُلحقها بعضهم بالأول، بينما قد يلحقها بعضهم بالثاني، والحيل المشروعة هي ما كان المقصود بها إحياءُ حقّ أو دفع ظلمٍ أو فعل واجبٍ أو ترك محرَّمٍ أو إحقاق حقّ أو إبطال باطلٍ، ونحو ذلك مما يحقِّقُ مقصود الشارع الحكيم إذا كان الطريق سائغًا مأذونًا فيه شرعًا. وبهذا الاعتبار يمكن تعريف الحيلة الجائزة بأنها طريقٌ خفيٌّ مأذونٌ فيه شرعًا يتوصل به إلى جلب مصلحةٍ أو درء مفسدةٍ لا تتنافى ومقاصدَ الشرع.

ولابد فيها من توافر ثلاثة أمور:

أحدها: أن يكون طريقُها خفيًّا؛ إما لأن ظاهره خلاف باطنه أو لأن الذهن لا يلتفت إلى هذا الطريق عادةً وإن لم يكن له ظاهر وباطن.

الثاني: أن يكون الطريقُ مأذونًا فيه شرعًا؛ بألا يكون فيه تفويتُ حقٍّ لله أو للعباد.

الثالث: أن يكون المقصود الذي يراد التوصُّل إليه مشروعًا.

ومع هذه الأمور قد قسَّموا الحيل الجائزة إلى قسمين:

الأول: أن يكون الطريق التي سلكها المحتال مفضيةً إلى المقصود شرعًا، ولكن في إفضائها إليه نوع خفاء، أما إذا كانت مفضيةً إلى المقصود إفضاءً ظاهرًا بوضع الشارع لها فليست من الحيل عند الإطلاق لغةً؛ كالعقود الشرعية التي تترتب عليها أحكامها؛ مثل البيع، والإقالة، والكفالة، والحوالة، والإجارة، والسَّلَم، والخيارات، فإن أحكامها تترتب عليها بحكم الشارع وإذنه، وهي في الأحكام التشريعية، وإن الأسباب الحسيَّة في الأحكام (القدرية) كلٌّ يفضي إلى المقصود، وسالكه سالكٌ للطريق المشروع.

(١) المرجع السابق ج٣ ص١٤٠ وما بعدها حتى نهاية الجزء، وج٤ من افتتاحه حتى ص ١٠١، و«إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان» لابن القيم ج٢ ص٦٩.

الثاني: أن تكون الطريق التي يسلكها المحتال لمقصوده قد وُضعت في الشرع لمقصود آخر غير أن ما يقصده المحتال منها لا يتنافى مع ما يقصده الشارع، فإن حصلت المنافاة بين المقصودين كانت الحيلة من الطريق المحظور(١).

وقد قال ابن القيم في «إغاثة اللهفان» بعد إيراده لأمثلة من الحيل الجائزة بلغت ثمانين مثالًا: والمقصود بهذه الأمثلة- وأضعافها مما لم نذكره- أن الله سبحانه أغنانا بما شرعه لنا من الحنيفية السمحة، وما يسَّره من الدين على لسان رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وسهَّله للأمة عن الدخول في الآصار والأغلال وعن ارتكاب طرق المكر والخداع والاحتيال، كما أغنانا عن كل باطل ومحرم وضار بما هو أنفع لنا منه من الحق والمباح النافع(٢).

لما كان ذلك وكان بناءُ الشريعة على مصالح العباد في العاجل والآجل وهذا ثابت بالعدد الوفير من آيات القرآن الكريم وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانت الأعمال معتبرةً بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية كان موافقًا لأحكام الشرع دون إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والباطن مخالفًا فالعمل غيرُ صحيحٍ وغير مشروعٍ؛ لوجوه:

الأول: أن الشارع لمَّا لم يشرع هذا السبب لذلك المسبب المعين دلَّ على أن ذلك التسبب مفسدةٌ لا مصلحةٌ، وأن المصلحة المشروع لها المسبب منتفيةٌ بذلك التسبب، فيصبح العمل باطلًا؛ لمخالفته لقصد الشارع.

الثاني: أن هذا السبب بالنسبة إلى المقصود غير مشروع، فصار كالسبب الذي لم يشرع أصلًا، وإذا كان السبب الذي لم يشرع أصلًا لا يصحُّ فكذلك ما شرع إذا أُخذ لما لم يُشرع له.

الثالث: أن الأعمال الشرعية ليست مقصودةً لذاتها، وإنما المقصود بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شُرعت لأصلها، فما يفعل على غير وضعه الشرعي لا يكون مشروعًا.

من أجل ذلك كانت قاعدة «سد الذرائع» من قواعد الشريعة الثابتة قطعًا بالكتاب والسنة؛ لأن من الأفعال ما يكون مباحًا في ذاته، ولكنه يؤدي إلى الإضرار بالدين أو بالعباد، فإجازة الحيل بإطلاق فيه عبثٌ ظاهرٌ بالحقوق، فوق ما فيه من مناكير أخرى يأباها الإسلام.

وإذا كانت العقود الشرعية معتبرةً وسد الذرائع قاعدة سديدة ثابتة وفق الأدلة المشروحة في مواضعها والمشار إلى بعضها فيما تقدم؛ كان ما فعله السائل داخلًا في نطاق الحيلة غير المشروعة؛

(١) هذا التقسيم وما قبله من سمات الحيل الجائزة مستخلصٌ من المراجع السابقة.

(٢) ج٢ ص٦٩.

لأنه قد اقتضى من صاحب العمل مبلغًا من النقود نقدًا بقصد شراء مستلزمات للعمل الذي يقوم به لحساب ربِّ العمل، وتكييف هذا أنه صار وكيلًا في هذا الشراء وأمينًا على ما أقبضه إياه، وهذا هو القصد المشروع من هذا الفعل، والذي يقرُّه الشرع حين أقبضه المبلغ ١٣٠ جنيهًا، فإذا ما اقتضى السائل من هذا المبلغ ما اعتبره دَينًا له على ربِّ العمل فقد احتال إلى هذا بطريق مشروع لغير اقتضاء الدين الذي قد يكون محل منازعة، وقد انقلب السائل بهذا العمل إلى قاضٍ قضى لنفسه في خصومة هو مُدعيها دون رضاء أو استماع لأقوال المُدَّعَى عليه (رب العمل) وبذلك فقد ظفر السائل بغير اختيار مَن عليه الحقُّ بما يدعيه حقًّا له مع أن سبب الحقّ في هذه الواقعة ليس ثابتًا قطعًا، والآخذ بهذا الطريق ظالمٌ في الظاهر، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا الفعل، وسمَّى الآخذ بهذا الطريق خائنًا في الحديث الذي رواه أبو هريرة[1] رضي الله عنه: «أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ». ونزولًا على هذا الحديث كان على السائل سلوكُ الطريق القانوني لاقتضاء الحقِّ إن كان. والله سبحانه وتعالى أعلم»[2].

ومن الفتاوى التي منعت من التحيُّل لما يؤدي إليه من ترك واجب أو فعل محرم: فتوى دار الإفتاء الفلسطينية بخصوص استخدام الشراء بالتقسيط وسيلة للاقتراض بربا (بيع العِينة)، ونصها:

«السؤال:

ما حكم الشرع الحنيف في رجل مدين، يريد أن يشتري بضاعة من أحد التجار بالتقسيط، على أن يعود فيبيعها له نقدًا فيأخذ المال ويسدد ديونه؟

الجواب:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

فإن شرعنا الحنيف بين أحكام الربا وصورًا من البيوع الربوية، يقول تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، ولقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ

(١) الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين برقم ١٠٩ ومراجعه في كتب السنة.

(٢) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (١٦/ ٢٩١-٢٩٧) فتوى رقم (١٧٤) سجل (١١٥) بتاريخ ١٢/ ١١/ ١٩٨١، من فتاوى فضيلة الشيخ/ جاد الحق علي جاد الحق.

اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىَ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ولما روى مسلم عن علقمة عن عبدالله قال: «**لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ وَقَالَ: هُمْ سَوَاءٌ**» (صحيح مسلم: كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا ومؤكله). وإن السائل هنا يسأل عن بيع العينة لا بيع التورق؛ لأن بيع التورق هو شراء سلعة بثمن آجل ويستلمها من البائع، ثم يبيعها لشخص آخر بثمن فوري عاجل، أقل من السعر الذي ابتاع فيه السلعة، وهو تصرف كامل من المشتري فيما يملك، ولكن السؤال أعلاه يتعلق ببيع العينة الذي عرفه الفقهاء بأنه: بيع سلعة نسيئة، ثم يشتريها البائع نفسه بثمن حال أقل منه، أو هو: بيع العين بثمن زائد نسيئة، ليبيعها المقترض بثمن حاضر أقل ليقضي دينه.

وهذا عين الربا، وهو محرم شرعًا، مع الإشارة إلى أن سيدنا محمدًا ﷺ نهى عن بيع العينة، فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: لقد أتى علينا زمان وما منا رجل يرى أنه أحق بديناره ودرهمه من أخيه المسلم، ولقد سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ «**إِذَا ضَنَّ النَّاسُ بِالدِّينَارِ وَالدِّرْهَمِ، وَتَبَايَعُوا بِالْعَيْنِ، وَ اتَّبَعُوا أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَتَرَكُوا الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِمْ بَلَاءً فَلَمْ يَرْفَعْهُ عَنْهُمْ حَتَّى يُرَاجِعُوا دِينَهُمْ**» (مسند أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما).

والخلاصة أن بيع العينة والذي توضحه الصورة المذكورة في السؤال هو بيع محرم شرعًا؛ لأنه تعامل بالربا عن طريق التحايل. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»[١].

والمنع من بيع العينة مذهب جمهور الفقهاء، خلافًا للشافعية الذين يقولون بكراهته[٢].

وهناك من يرجح مذهب الشافعية، وهو المعتمد للفتوى في دار الإفتاء المصرية[٣].

(١) الموقع الرسمي لدار الإفتاء الفلسطينية على الرابط: https://www.darifta.ps/fatawa
تاريخ المطالعة: ٢٩/ ٥/ ٢٠٢٣م. المفتي: فضيلة الشيخ/ محمد سعيد صلاح. فتوى رقم (٩٩).

(٢) راجع: الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٢٥-٣٢٦). التاج والإكليل (٦/ ٢٩٣-٢٩٥)، وتحفة المحتاج (٤/ ٣٢٢-٣٢٣)، وكشاف القناع (٣/ ١٨٥-١٨٦).

(٣) راجع فتواها البحثية بخصوص التورق المصرفي، في: موسوعة الفتاوى المؤصلة من دار الإفتاء المصرية (٣/ ٤٦٧- ٤٧٩)، ط. القاهرة ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

الفرع الثالث: فقه التنزيل والاستحسان:

الاستحسان لغة: عدُّ الشيءِ حسنًا، من الحسن، وهو ضد القبح، يقال: فلان يستحسن كذا، أي يعده حسنًا[١].

واصطلاحًا: عرَّفه الحنفية بعدة تعريفات، من أحسنها تعريف الكرخي بأنه: «العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر؛ لوجه أقوى يقتضي هذا العدول»[٢].

وقيل: هو العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه[٣].

وعرَّفه ابن خويز منداد وغيره من المالكية بأنه القول بأقوى الدليلين[٤].

وقال ابن العربي: هو «إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص؛ لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته»[٥].

وعرَّفه ابن الحاجب بأنه: العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه[٦].

وقال الشاطبي هو: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه تقديم الاستدلال المرسل على القياس[٧].

وكلام الإمام أحمد يقتضي أنه عدول عن موجب قياس لدليل أقوى[٨]. وهو ما ذكره أكثر أصوليي الحنابلة[٩].

---

(١) انظر: مختار الصحاح ص(٥٨) مادة (حسن)، والقاموس المحيط (٤/ ٢١٠) مادة (حسن).

(٢) انظر: كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري (٤/ ٣)، ط. در سعادت بإسطنبول سنة ١٣٠٨هـ، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٢/ ١٦٣) ط. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، بدون تاريخ، وأبو حنيفة: حياته وعصره- آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة ص(٣٠٢)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ، والمدخل الفقهي العام (١/ ٧٧).

(٣) انظر: كشف الأسرار (٤/ ٣)، والتلويح على التوضيح (٢/ ١٦٣)، وراجع تعريفات أخرى للحنفية في: تقويم الأدلة للدبوسي ص(٤٠٤)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، بتحقيق خليل الميس، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، والتلويح على التوضيح (٢/ ١٦١-١٦٣)، والتقرير والتحبير في شرح التحرير لابن أمير حاج (٣/ ٢٢٢)، ط. دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٤) انظر: الإشارة في أصول الفقه لأبي الوليد الباجي ص(١١٢)، ط. المطبعة التونسية، نهج سوق البلاط- تونس الطبعة الثالثة ١٣٥١هـ، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٢٧٨)، والذخيرة (١/ ١٥٥)، وشرح تنقيح الفصول ص(٤٥١)، والاعتصام للشاطبي (٢/ ٣٧٠)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(٥) انظر: المحصول في أصول الفقه لابن العربي ص(١٣٢)، بتحقيق حسين علي اليدري، وسعيد فودة، ط. دار البيارق- عمان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، وانظر كذلك: الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٠٧- ٢٠٨)، والاعتصام (٢/ ٣٧١).

(٦) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه الردود والنقود للبابرتي (٢/ ٦٧٤)، ط. مكتبة الرشد بتحقيق د/ ترحيب ربيعان الدوسري، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٧) انظر: الموافقات (٤/ ٢٠٦).

(٨) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (٤/ ١٤٦٤)، وتحرير المنقول وتهذيب علم الأصول ص(٣٥٢)، والتيسير في المعاملات المالية ص(١٥١)، ومدخل لدراسة المذهب الحنبلي ص(١٤٦).

(٩) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص(٥٧٥).

وعرَّفه القاضي أبو يعلى بأنه ترك الحكم إلى حكم أولى منه[١]. وقيل: هو الأخذ بأقوى الدليلين وأولى القياسين[٢].

أما الشافعية فقد أنكروا على من قال بالاستحسان، وأُثر عن الشافعي قوله: «من استحسن فقد شرَّع»، واعتبروه قولًا بالتشهي والهوى، لكن جدير بالتنبيه أن ما رده الشافعية هو ما ورد في بعض تعريفات الاستحسان أنه «ما يستحسنه المجتهد بعقله»، أو أنه «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عليه ولا يقدر على إظهاره». أما الاستحسان بمعنى العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن والسنة؛ فلا يعارضه الشافعية ولا ينكرونه، بل يقبلونه، وإن كانوا لا يرضون تسميته بالاستحسان[٣].

قال الزركشي في البحر المحيط: «والذي يقولون به إنه العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه؛ فهذا مما لم ينكره، لكن هذا الاسم لا نعرفه اسمًا لما يقال به بمثل هذا الدليل. وقريب منه قول القفال: إن كان المراد بالاستحسان ما دل عليه الأصول لمعانيها فهو حسن؛ لقيام الحجة له وتحسين الدلائل، فهذا لا ننكره ونقول به، وإن كان ما يقبح في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه بحجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ»[٤].

فالاستحسان بمعنى القول بدليل خاص أقوى من غيره في مسألة بعينها اتفق الفقهاء على الأخذ به؛ حيث إنه لا يعدو أن يكون ترجيحًا لدليل على آخر؛ فهو ليس دليلًا مستقلًا[٥].

ويعتبر الاستحسان أحد قواعد اعتبار المآل الضرورية، التي تنقله من المعنى الكلي المجرَّد إلى الإجراء التطبيقي[٦].

وذلك بما يقوم عليه من الموازنات بين مراتب المصالح والمفاسد، مع مراعاة قواعد الضرورة والمصلحة[٧].

يقول الشاطبي: «الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»[٨].

(١) انظر: العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى (٥/ ١٦٠٧) بتحقيق د/ أحمد سير المباركي، الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٣م.

(٢) راجع: المرجع السابق (٥/ ١٦١٠)، وتحرير المنقول وتهذيب علم الأصول ص(٣٥٢).

(٣) انظر: المستصفى ص(١٧١-١٧٣)، وانظر كذلك: التيسير في المعاملات المالية ص(١٥٢).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٩٩).

(٥) انظر: التيسير في المعاملات المالية ص(١٥٢).

(٦) انظر: الفتوى بين اعتبار الحال والمآل «قواعد تدبير التنزيل»، بكتاب ندوة الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات بالجامعة الإسلامية (٣/ ٣٠٥).

(٧) راجع: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٦٠٨-٦٠٩).

(٨) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٠٩).

فالعمل بالاستحسان يعدُّ من مستثنيات القواعد العامة، وهذا من صور مراعاة المصالح في الأحكام التي اهتمت بها الشريعة؛ فكما هو مقرر إن تطبيق وتنزيل القواعد العامة على جميع الحالات، دون مراعاة لمستثنياتها يؤدي إلى الوقوع في الحرج والمشقة؛ ومن ثم يُفوِّت بعض المصالح التي جاءت الشريعة بحفظها[١].

وكما يقول بعض الباحثين: إن سبب نشوء فكرة أصل الاستحسان هو التنزيل للأحكام الشرعية، فعندما رأى المجتهدون أن القياس أو القواعد العامة لا تحقق هدف التشريع في بعض الجزئيات وفي بعض الظروف قرروا السير إلى منهج يحفظ سلامة التنزيل؛ فكان الاستحسان[٢].

فقد نجد أن إجراء القياس في بعض المسائل يقتضي أمرًا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكما يقول الشاطبي: «وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقًا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي، وهو ظاهر»[٣].

ومثال ذلك أن القياس يقتضي المنع من الغرر في المعاملات جملة، في حين تقتضي المصلحة الحاجية أن يغتفر الغرر اليسير؛ لأن البيع حاجي، ونفي الغرر مكمل لهذا الحاجي، وقد شهدت النصوص بأن المصلحة التكميلية خادمة للحاجية؛ إذ الحاجي أصل للتكميلي، فإذا عاد الفرع على أصله بالبطلان في بعض مقتضياته أهمل فيها؛ وعلى ذلك يتخرج إهمال الغرر اليسير في البيع ونحوه من العقود؛ إذ لو منع الغرر جملة دون تمييز بين الكثير واليسير؛ لأدى ذلك إلى سد باب البيع، وهو المصلحة الأصلية، وإذا فاتت المصلحة الأصلية فاتت المصلحة المكملة قطعًا. ومآل انخرام الحاجي في الجملة نقض الضروري، ولو التُزِم القياس في ذلك لأفضى إلى إبطال البيوع وتوقف حركة المال، الذي هو أحد الضروريات الخمس، وهذا يخل بحياة الناس ومقوماتها الأساسية[٤].

فالمفتي حينما ينظر في الأدلة التي أمامه، ويلاحظ أن في إعمالها وتطبيقها على الواقعة بعينها بعد التشخيص وتحقيق المناط تفويتًا لمقصود الشرع؛ فإن عليه أن يتوقف من أجل تكييف الحكم الشرعي ومراعاة ملائمته لمقصود الشرع؛ حتى يخدم المصلحة، ولا يهدمها[٥].

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٣٣٣).

(٢) المرجع السابق ص(٣٣٧).

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٠٦-٢٠٧).

(٤) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٦٠٦-٦٠٧).

(٥) انظر: الفتوى بين اعتبار الحال والمآل «قواعد تدبير التنزيل»، بكتاب ندوة الفتوى بين التأثير والتأثر بالمتغيرات بالجامعة الإسلامية (٣/ ٣٠٧).

وقد يعمد أحيانًا إلى إعمال الدليل المرجوح للمخالف بتجويز المنهي عنه بعد وقوعه؛ دفعًا لمفسدة أشد تقع مستقبلًا[١]؛ «وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سببًا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها»[٢].

يقول الدكتور الدريني: «ولا شك أن الاستحسان هذا بما هو منهج أصولي يعالج الواقع على ضوء من المصلحة والعدل؛ هو أقوى أثرًا من تلك القاعدة النظرية العامة المجردة إذا أفضى تطبيقها على جزئية من جزئياتها في بعض الظروف إلى غلو ومفسدة لا تتفق مع الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة كلها من جلب المصالح ودرء المفاسد، أو بالأحرى: تجافي العدل والمصلحة»[٣].

ويقول أيضًا: «الاستثناء من القاعدة العامة أو الأصل العام بما هو ضرب من التوفيق بين مقتضى القاعدة النظرية العامة المجردة، وبين مقتضى الحياة الواقعية؛ يعتبر في الواقع خطة أو منهجًا تشريعيًّا أصوليًّا مستبصرًا من مناهج الاجتهاد بالرأي يعالج غلو التطبيق الآلي وسوء نتائجه التي تجافي العدل والمصلحة، الحقيقية، نتيجة للجهل بالواقع وظروفه مما يتصل بالدولة، أو بمستقبل حياة الناس اجتماعيًّا أو اقتصاديًّا أو سياسيًّا أو غير ذلك»[٤].

ويعتبر الدكتور/ محمد قاسم المنسي أن «أيَّ اجتهاد في تنزيل قواعد الشريعة على واقع الحياة يترتب عليه فوت المصلحة وحدوث الضرر؛ فإنه يُعدَل عنه إلى اجتهاد آخر يحقق المصلحة ويرفع الضرر»، ويعلل ذلك بـ«أن تطبيق نصوص الشريعة ليس هدفًا في حد ذاته، وإنما هو وسيلة لتحقيق مصالح الناس؛ ومن ثم يجب أن يكون التطبيق محاطًا بالروح العامة للشريعة، والتي تدعو إلى اليسر ورفع الحرج ونفي الضرر، كما يجب أن يكون محاطًا بالموازنة بين المصالح والمفاسد التي تترتب على تطبيق الأحكام»[٥].

ومن الفتاوى التي تأسست على الاستحسان: فتوى دار الإفتاء المصرية قديمًا بشأن استبدال الوقف؛ حيث جاء فيها:

«سئل في واقف وقف وقفًا شرط فيه لنفسه الإدخال والإخراج، والإعطاء والحرمان، والزيادة والنقصان، والإسقاط والتغيير، والإبدال والتبديل، بالدراهم والعقار وغير ذلك مما شاء كيف شاء، ويكرر ذلك الكَرَّة بعد الكَرَّة، والمرة بعد المرة، كلما شاء في أي وقت شاء، وكيفما يشاء، وليس لأحد

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٠٢-٢٠٣).

(٣) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص(٤٨٦- ٤٨٧).

(٤) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص(٤٨٥).

(٥) تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية ص(٤٢٢).

غيره من بعده فعل شيء من ذلك، وقد مات هذا الواقف، ومن جملة وقفه المذكور قطعة أرض محصورة ضمن وابور لحلج القطن، وهاته القطعة لا ينتفع بها إلا بتأجيرها لصاحب الوابور، وقد استأجرها بأجرة قدرها في كل سنة خمسمائة واثنان وأربعون قرشًا، وستة وثلاثة فضة صاغًا مصريًّا، ويرغب استبدالها بالنقود بمبلغ قدره خمسمائة واثنان وخمسون جنيهًا مصريًّا، ويريد الناظر على هذا الوقف أن يستبدلها بهذا المبلغ ليشتري به بدلها في صقع أحسن من صقعها ما يكون ريعه أربعة أضعاف مبلغ الأجرة المذكورة سنويًّا، وفي ذلك حظ ومصلحة لجهة الوقف؛ فهل- والحال ما ذكر- يسوغ لذلك الناظر استبدالها على هذا الوجه بإذن القاضي، وليس للقاضي أن يمتنع من ذلك، أم كيف الحال؟ أفيدوا الجواب.

الجواب:

إذا كانت تلك القطعة من الأرض لا يمكن الانتفاع بها بطريق غير إيجارها لصاحب الوابور، وكان الثمن يمكن أن يستبدل به ما يستغل منه أضعاف إيرادها، وكان الاستبدال لذلك في منفعة الوقف ومصلحته جاز للقاضي أن يأذن بالبيع للاستبدال على شرط أن يتخذ الوسائل لحفظ المبلغ في خزينة محكمة المديرية الشرعية، إلى أن يشترى به عقار يستغل من ريعه أضعاف ما يمكن أن يستغل من القطعة المذكورة، ولا يجوز للقاضي أن يأذن للناظر في قبض الثمن إلا عندما يريد دفعه في العقار البدل، وقد نص الفقهاء على أن الاستبدال بدون شرط الواقف يجوز بإذن القاضي متى كان لمصلحة الوقف. ومن شدد في المنع منهم فقد بنى رأيه على خشية ضياع الوقف وتصرف النظار في ثمنه، لكن متى وجدت الوسيلة للأمن من ذلك، وتوافرت الأسباب لمنع النظار من تبديد الأثمان لم يكن وجه لمنع القاضي من مراعاة منفعة الوقف متى تحقق له ذلك. والله سبحانه وتعالى أعلم»[(١)].

ومنها كذلك فتوى إدارة الإفتاء بدولة الكويت بخصوص التعامل بالرشوة لتيسير الأمور، في الفتوى رقم (١٨٨٣)، ونصها:

«عرض على اللجنة الاستفتاء المقدَّم من السيد/ أ ف - م د ، من المغرب، ونصُّه:

لقد أصبحت الرشوة متفشية في مجتمعاتنا، وبكل أنواعها حتى أصبح من الطبيعي أن يعطي الرجل الرشوة من أجل حصوله على وثيقة أو غيرها.

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٥/ ٣٣٦-٣٣٧) فتوى رقم (٣١) سجل (٢) بتاريخ ٢٦/ ٩/ ١٨٩٩م من فتاوى فضيلة الإمام الشيخ/ محمد عبده.

١- في هذا الباب هل يمكنني أن أعطي الرشوة لموظف قد نفدت كل الوسائل من أجل الحصول على وثيقة معينة وبدون جدوى؟

٢- هل يمكنني أن أعطي الرشوة لمدير مدرسة ما من أجل التسجيل فيها؟

باعتبار أن اجتياز المباراة أصبح شيئًا لا يؤخذ بعين الاعتبار؛ إذ لا يتم التسجيل إلا لأصحاب الرشاوى، أو الذين لديهم شخصيات تمكنهم من التسجيل؟

أجابت اللجنة بما يلي:

إذا كان المطلوب المسئول عنه حقًّا للسائل لا مِراءَ فيه، وليس فيه تجاوز على حق أحدٍ غيره، ويلحقه في التنازل عن هذا الحق حرج ومشقة، أو يفوت عليه به مصلحة كبيرة، ولم يمكن الوصول إلى هذا الحق إلا بدفع الرشوة؛ فإنها تجوز في حق الدافع، ولا إثم عليه فيها، وإنما الإثم على الآخذ؛ لأنه يأخذها بغير وجه حق، وهي رشوة محرمة في حقه لقول النبي ﷺ: «**لعن الله الراشي والمرتشي**»، أخرجه الترمذي. واللعن هو الطرد من رحمة الله، والله أعلم»[١].

الفرع الرابع: فقه التنزيل ومراعاة الخلاف:

أصل مراعاة الخلاف من الأصول المهمة، والتي لها أثر كبير في اعتبار المآل.

والخلاف موجود منذ عصر النبي ﷺ، حينما أقر اختلاف أصحابه رضي الله عنهم في فهم المراد من قوله عليه الصلاة والسلام: «**لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ**»، وذلك حينما نقضت بنو قريظة عهدها مع النبي ﷺ؛ فجهَّز سريَّة بعدما رجع من الأحزاب وأمرهم بالمسير إلى بني قريظة، وقال لهم: «لا يصلينَّ أحد العصر إلا في بني قريظة»، فأدركتهم صلاة العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فصلى بعضهم في الطريق نظرًا إلى المقصد، وصلى بعضهم بعد وصولهم بني قريظة بعد العشاء تمسكًا بظاهر النص، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ، فلم يعنف واحدًا منهم[٢].

فكان هذا إقرارًا منه عليه الصلاة والسلام للاختلاف، دون إنكار على أحد الطرفين، ما دام له حظ من النظر.

(١) الدرر البهية من الفتاوى الكويتية (٧/ ١٣٤- ١٣٥).

(٢) رواه البخاري في صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبًا وإيماءً، رقم (٩٤٦)، ومسلم في الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، رقم (١٧٧٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

والمجتهد وهو يقوم بالتنزيل لابد له أن يراعي قواعد الخلاف، والذي يعنينا هنا من قواعد الخلاف تلك القواعد المرتبطة باعتبار المآل.

وهما قاعدتان:

القاعدة الأولى: تصحيح أعمال المكلفين ما أمكن[1]:

حيث استلهم العلماء منهج الشرع الشريف في التعامل مع الضرورات العامة، والتي تقع على جميع الناس من أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن الشرع الشريف جاء رحمةً للناس كافَّةً، وأن مقصود الشرع الشريف هو رفع الحرج عن الناس، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج: ٧٨]، إلا أن بعض الناس قد يقع نتيجة لجهله بأحكام الشريعة، أو ضغوط الحياة عليه، فيقع في وضع يشق عليه؛ ولذلك ينبغي على الفقيه أن يُوجِدَ له حكمًا يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله[2].

قال الشاطبي: «وفي الحديث: «**أيُّما امرأةٍ نَكَحَتْ بغيرِ إِذْنِ وَلِيِّها؛ فَنِكَاحُهَا باطِلٌ باطِلٌ باطِلٌ**»، **ثم قال**: «**فإِنْ دَخَلَ بها فلَها المهرُ بما اسْتَحَلَّ مِنْهَا**». وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه؛ ولذلك يقع فيه الميراث، ويثبت النسب للولد، وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام، وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة؛ وإلا كان في حكم الزنا، وليس في حكمه باتفاق؛ فالنكاح المختلَف فيه قد يُراعَى فيه الخلاف؛ فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول؛ مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي تُرجِّح جانبَ التصحيح.

وهذا كله نظرٌ إلى ما يئول إليه ترتُّب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة مقتضى النهي أو تزيد، ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌّ مرجح تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئًا في عمله له نظران: نظر من جهة مخالفته للأمر والنهي، وهذا يقتضي الإبطال. ونظر من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخل مداخل أهل الإسلام، ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله، وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارع، بل اتبع شهوته غافلًا عما عليه في ذلك؛ ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾... الآية [النساء: ١٧].

---

(١) انظر: نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي للدكتور/ شوقي علام ص(١١٨)، ط. دار الإفتاء المصرية، بدون تاريخ.

(٢) انظر: نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي ص(١١٨- ١١٩).

وقالوا: إن المسلم لا يعصي إلا وهو جاهل، فجرى عليه حكم الجاهل، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح؛ فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد، فإذ ذاك لا نظر في المسألة، مع أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل، وهو المطلوب»[١].

وقال البجيرمي: «كل من الأئمة الأربعة على الصواب، ويجب تقليد واحد منهم، ومن قلَّد واحدًا منهم خرج عن عهدة التكليف، وعلى المقلِّد اعتقاد أرجحية مذهبه أو مساواته، ولا يجوز تقليد غيرهم في إفتاء أو قضاء. قال ابن حجر: ولا يجوز العمل بالضعيف في المذهب، ويمتنع التلفيق في مسألة، كأن قلَّد مالكًا في طهارة الكلب، والشافعي في مسح بعض الرأس في صلاة واحدة، وأما في مسألة بتمامها بجميع معتبراتها فيجوز ولو بعد العمل، كأن أدى عبادته صحيحة عند بعض الأربعة دون غيره؛ فله تقليده فيها؛ حتى لا يلزمه قضاؤها، ويجوز الانتقال من مذهب لغيره ولو بعد العمل»[٢].

وقال ابن عابدين: «لو صلى الظهر بلا طهارة، ثم صلى العصر ذاكرًا لها أعاد العصر؛ لأن فساد الظهر قوي؛ فأوجب فساد العصر وإن ظن عدم وجوب الترتيب».

ثم قال: «لو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر، ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكرًا لها؛ فالمغرب صحيحة إذا ظن عدم وجوب الترتيب؛ لأن فساد العصر ضعيف لقول بعض الأئمة بعدمه؛ فلا يستتبع فساد المغرب. وذكر له الإسبيجابي أصلا وهو أنه يلزمه إعادة ما صلاه ذاكرًا للفائتة إن كانت الفائتة تجب إعادتها بالإجماع؛ وإلا فلا إن كان يرى أن ذلك يجزيه. اهـ قال في الفتح: ويؤخذ من هذا أن مجرد كون المحل مجتهَدًا فيه لا يستلزم اعتبار الظن فيه من الجاهل، بل إن كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن، وإن كان مما يبتنى على المجتهد فيه ويستتبعه اعتبر ذلك الظن لزيادة الضعف، ففساد العصر هو المجتهَد فيه ابتداء، وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر. أي اعتبر فيه الظن من الجاهل. وفيه تصريح بأن محل اعتبار هذا الظن وعدمه في الجاهل لا العالم بوجوب الترتيب، وتمامه في النهر.

هذا، وقد اعترض في البحر ما مرَّ من الفرعين بأن المصلي لا يخلو إما أن يكون حنفيًّا؛ فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب إمامه؛ فيلزمه المغرب أيضًا، أو شافعيًّا فلا يلزمه العصر أيضًا، أو عاميًّا فلا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتيه، فإن استفتى حنفيًّا أعادهما، أو شافعيًّا لا يعيدهما، وإن لم يستفت أحدًا وصادف الصحة على مذهب مجتهد لا إعادة عليه. اهـ ولا يخفى أنه بحث في المنقول، فإن ما مرَّ عن شروح الهداية من حكم الفرعين مذكور أيضًا في شرح الجامع الصغير للإمام قاضي خان. وذكر في الذخيرة أنه مروي عن محمد، وعزاه في التتارخانية إلى الأصل، وقد تبع الشرنبلاليُّ

(١) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٠٤-٢٠٥).

(٢) حاشية البجيرمي على الخطيب، المسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب (١/ ٥٨)، ط. دار الفكر، سنة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

صاحبَ البحر، لكن قال: إن موضوع المسألة في عاميٍّ لم يقلد مجتهدًا ولم يستفت فقيهًا، فصلاته صحيحة لمصادفتها مجتَهَدًا فيه؛ أما لو كان حنفيًّا فلا عبرة بظنه المخالف لمذهب إمامه... إلخ. وفيه نظر؛ إذ لا فرق حينئذ بين العصر والمغرب لمصادفة كل منهما الصحة على مذهب الشافعي، بل هو محمول على عاميٍّ استفتى حنفيًّا، أو التزم التعبد على مذهب أبي حنيفة معتقدًا صحته، وقد جهل هذا الحكم، ثم علم ذلك، ولذا قال في النهر ما معناه: إن قول البحر لا عبرة برأيه المخالف... إلخ ممنوع؛ لأن إمامه قد اعتبر رأيه وأسقط عنه الترتيب بظنه عدم وجوبه، فإذا كان جاهلا ذلك ثم علم لا يلزمه إعادة المغرب؛ ولو استفتى حنفيًّا فأفتاه بالإعادة لم تصح فتواه. اهـ

(قوله جاز العصر) أي إن كان يظن أنه يجزيه كما مرَّ، وأطلقه لعلمه من التعليل بعده (قوله لأنه) أي جواز العصر مجتهد فيه»[١].

«وقال أيضًا- أي الشرنبلالي: إن له التقليد بعد العمل، كما إذا صلى ظانًّا صحتها على مذهبه، ثم تبين بطلانها في مذهبه، وصحتها على مذهب غيره؛ فله تقليده، ويجتزي بتلك الصلاة على ما قال في البزازية: إنه روي عن أبي يوسف أنه صلى الجمعة مغتسلًا من الحمام، ثم أخبر بفأرة ميتة في بئر الحمام؛ فقال: نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: «**إذا بَلَغَ الماءُ قُلَّتين لم يَحمِلْ خَبَثًا**»»[٢].

وقال الشيخ علوي السقاف (المتوفى سنة ١٣٣٥هـ): «قال السيد عمر في الحاشية نقلًا عن فتاوى ابن زياد: إن العامي إذا وافق فعلُه مذهب إمام يصح تقليده صح فعله، وإن لم يقلده؛ توسعة على عباد الله تعالى، وإن قالوا: إن قولهم: إن الفروع الاجتهادية لا يعاقب عليها مقيد بصورة العجز عن التعلُّم»[٣].

وقال أيضًا: «ومن فتاوى السيد سليمان بن يحيى مفتي زَبيد عن البدر الإمام الحسين بن عبدالرحمن الأهدل بأن جميع أفعال العوام في العبادات والبيوع وغيرها مما لا يخالف الإجماع على الصحة والسداد إذا وافقوا إمامًا معتبرًا على الصحيح... إلى أن قال: إلى أن يرشدوا إلى الاحتياط في الخروج من الخلاف... إلى أن قال عن العلامة أبي بكر بن أبي قاسم الأهدل: وما أفتى به من أن العامي لا مذهب له معين تكاد أن تتعين الفتوى به في حق العوام في هذه الأزمنة، وإن كان عن المتأخرين المصحح من أنه يجب عليه التزام مذهب معين، لكن من خبر حال العوام في هذا الزمان سيما أهل البوادي منهم جزم بأن تكليفهم التزام مذهب معين قريبٌ من المستحيل، وبأن الفتوى ما أفتى به

(١) حاشية ابن عابدين (٢/ ٦٩).

(٢) المرجع السابق (١/ ٧٥).

(٣) مختصر الفوائد المكية فيما يحتاجه طلبة الشافعية للشيخ علوي السقاف ص(٤٦)، ط. دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، بتحقيق الدكتور/ يوسف بن عبدالرحمن المرعشلي.

البدر الأهدل أنه لا مذهب للعامي معين كالمتعيَّن، والله المستعان. اهـ ملخَّصًا من فتاوى السيد سليمان»[١].

هذا وقد ألف الشيخ القاسمي «الاستئناس لتصحيح أنكحة الناس»[٢].

ويمكن الاستئناس لذلك بقاعدة «الأصل حمل العقود على الصحة»[٣]. ومن ألفاظها: «الأصل في عقود المسلمين الصحة»[٤].

فإذا تم عقد بين المسلمين، ثم وقع خلاف بين المتعاقدين في صحته أو فساده، وليس ثمة ما يؤيد أصل القولين على الآخر؛ فإن الغالب والظاهر في عقود المسلمين جريانها على حكم الصحة، أما الفساد فهو طارئ على العقد، والأصل عدم وجوده، فيكون حمل العقد على الصحة أولى من حمله على الفساد، وهكذا في كل معاملة جارية بين المسلمين[٥].

فهذه النقول وغيرها تؤكد أن تصحيح تصرفات المسلمين مطلوب ما أمكن ذلك، وأن على المفتي- والمجتهد بصفة عامة- أن يستلهم منهج الشرع الشريف في التعامل مع الضرورات العامة والحاجات التي تُنزَّل منزلة الضرورات في تعامله مع مسائل الخلاف؛ فالشرع الشريف جاء رحمةً للناس ورفعًا للحرج عنهم ومحققًا لمصالحهم. وهذا ملمح مهم في التعامل مع الخلاف، واعتبار رأي المخالف في الحكم رغم مرجوحية دليله؛ نظرًا لما يلزم عن التقيد بالراجح في بعض الوقائع من مآل ممنوع.

وقد صدرت **فتوى عن دار الإفتاء المصرية** بخصوص حمل تصرفات العوام على أحد مذاهب المجتهدين، نصها:

«اطلعنا على الطلب المقيد برقم ٢٠٨ لسنة ٢٠١٨م، والمتضمن:

ما الحكم إذا صدر عن العاميِّ تصرُّفٌ فيه اختلاف بين المذاهب الفقهية، ثم سأل عنه أحد المفتين، فهل يجوز للمفتي أن يفتيه بما يوافق فعله وإن خالف ذلك مذهب المفتي، أم أنه يجب عليه الالتزام بمذهبه، أو إلزام المستفتي بمذهب واحد من المذاهب الفقهية؟

الجواب:

(١) المرجع السابق ص(٤٧- ٤٨).

(٢) نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي ص(١٢٤).

(٣) انظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للدكتور/ محمد الزحيلي (٢/ ٨٢٥)، ط. دار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ومنحة العلام في شرح بلوغ المرام للشيخ عبدالله بن صالح الفوزان (٦/ ١٩١)، ط. دار ابن الجوزي بالدمام، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

(٤) انظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (٢/ ٨٢٥).

(٥) انظر: المرجع السابق.

من مظاهر اليُسر في الشريعة الإسلامية أنها احتوت على خلاف التنوع في أكثر الأحكام الفقهية، وقد شاء الله تعالى أن يكون تنوع أقوال المجتهدين رحمةً بالأمة وتخفيفًا على مُكلَّفيها، ولذلك كان اجتهاد المجتهد دائرًا بين الأجر والأجرين، فعن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ**». رواه البخاري ومسلم.

ولَمّا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «**لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمُ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ**»، وخاف الصحابة أن يدخل وقت المغرب اختلفت أفهامهم في هذا الحديث؛ فمنهم من أبى أن يصلي العصر إلا في بني قريظة ولو وصل إليها بعد المغرب؛ عملًا بظاهر النص، ومنهم من فهم من النص معنى المبادرة وعدم التأخر فصلّى العصر في الطريق قبل أذان المغرب؛ إعمالًا لروح النص ومعناه، فلم ينكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أي الفريقين.

وهذا هو المعمول به والمُعوَّل عليه إفتاءً واستفتاءً، وقد عمل به السلف الصالح رضوان الله عليهم في عباداتهم ومعاملاتهم، فعن الحكم بن مسعود الثقفي قال: شهدت عمر رضي الله عنه أشرك الإخوة من الأب والأم مع الإخوة من الأم في الثلث، فقال له رجلٌ: قد قضيت في هذا عام الأول بغير هذا! قال: «وكيف قضيتُ؟» قال: جعلتَه للإخوة للأم، ولم تجعل للإخوة من الأب والأم شيئًا، قال: «ذلك على ما قضينا، وهذا على ما نقضي». أخرجه عبدالرزاق وابن أبي شيبة في «مُصنَّفيهما»، والبيهقي في «السنن الصغير» و«السنن الكبرى» و«معرفة السنن والآثار».

وقال سفيان الثوري: «إذا رَأَيْتَ الرَّجُلَ يَعمَلُ العَمَلَ الذي قد اخْتُلِفَ فيه وأنت تَرَى غَيْرَهُ فلا تَنْهَهُ». أخرجه أبو نُعيم الأصبهاني في «الحلية».

ولذلك فقد نصَّ الفقهاء والأصوليون على أن أفعال العوام بعد صدورها منهم محمولة على ما صح من مذاهب المجتهدين ممن يقول بالحل أو بالصحة؛ فإن مراد الشرع الشريف تصحيح أفعال المكلَّفين وعباداتهم وعقودهم ومعاملاتهم مهما أمكن ذلك، حتى تقرر في قواعد الفقه أن «إعمال الكلام أولى من إهماله»، وألَّف العلَّامة الشيخ جمال الدين القاسمي كتابه «الاستئناس لتصحيح أنكحة الناس»، فإذا صدر من العامي فعلٌ مُعين فيكفي في صحة فعله أن يوافق أحد آراء المذاهب وأقوال المجتهدين، وليس للمفتي أن يبطل فعله أو يلزمه بإعادته، ما دام تصحيحُه ممكنًا؛ فإن إمضاء الفعل كإمضاء القاضي، لا يُنقض إذا أمكن حملُه على الصحة.

فعند الحنفية:

قال العلَّامة ابن نُجيم الحنفي في «البحر الرائق»(١): «وإن لم يستفت أحدًا وصادف الصحة على مذهب مجتهدٍ أجزأه ولا إعادة عليه، ويدل عليه ما ذكره في «الخلاصة» مُعزيًا إلى «الفتاوى الصغرى»: رجلٌ يرى التيمم إلى الرُّسغ، والوتر ركعة، ثم رأى التيممَ إلى المِرفق، والوتر ثلاثًا: لا يُعيد ما صَلَّى، وإن فَعَلَ عن جَهلٍ» اهـ.

وقال العلَّامة الشُرنبلالي الحنفي فيما نقله العلامة ابن عابدين في «رد المحتار»(٢): «وليس له إبطال عين ما فعله بتقليد إمام آخر؛ لأنَّ إمضاء الفعل كإمضاء القاضي لا يُنقَض» اهـ.

قال العلامة ابن عابدين: «إن له التقليد بعد العمل، كما إذا صلى ظانًّا صحتَها على مذهبه ثم تبين بطلانها في مذهبه وصحتها على مذهب غيره؛ فله تقليده، ويجتزي بتلك الصلاة على ما قال في «البزازية» إنه رُويَ عن أبي يوسف أنه صلى الجمعة مُغتسلًا من الحَمَّام ثم أُخبِرَ بفأرةٍ ميِّتة في بئر الحمَّام، فقال: نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: «**إذا بلغ الماءُ قُلَّتين لم يحمِلْ خَبَثًا**»» اهـ.

وعند المالكية:

قال العلَّامة عليش المالكي في فتاواه «فتح العلي المالك»(٣): «وسئل- أي ابن رشد- هل يلزم العامي أن يقلد عالِمًا في نازلةٍ نزلت به؟ وإذا سأل العامي مفتيًا وثَمَّ مَن هو أعلم منه، هل يجتزئ بذلك أم لا؟ وكيف لو كانا متساويين فأفتى أحدهما بما يريد وأفتى الآخر بما لا يريد؟ فأجاب: إذا كان بالبلد إمامان كل واحد يجوز له أن يفتي جاز للعامي أن يقلِّد أيهما أحب، أعلمهما أو الآخر، إلا أنه يستحب تقديم الأعلم، ولم يجب؛ إذ لو وجب لم يجز أن يستفتى عالم وفي البلد أعلم منه، والله أعلم» اهـ.

وعند الشافعية:

قال الإمام الزركشي في «البحر المحيط»(٤): «وحكى ابن الْمُنَيِّرِ عن بعض مشايخ الشافعية أنه فاوضه في ذلك وقال: أيُّ مانعٍ يمنع من تتبع الرخص ونحن نقول: كل مجتهد مصيب، وأن المصيب واحد غير معين، والكل دين الله، والعلماء أجمعون دعاة إلى الله؟ قال: حتى كان هذا الشيخ رحمه الله

(١) ٢/ ٩٠، ط. دار الكتاب الإسلامي.

(٢) ١/ ٧٥، ط. دار الفكر.

(٣) ١/ ٥٨، ط. دار المعرفة.

(٤) ٨/ ٣٧٥، ط. دار الكتبي.

من غلبة شفقته على العامِّي إذا جاء يستفتيه- مثلًا- في حنثٍ ينظر في واقعته، فإن كان يحنث على مذهب الشافعي ولا يحنث على مذهب مالك قال لي: أفْتِهِ أنتَ؛ يقصد بذلك التسهيل على المستفتي ورعًا، كان ينظر أيضًا في فساد الزمان، وأنَّ الغالب عدم التقيد، فيرى أنه إن شدد على العامِّي ربما لا يقبل منه في الباطن، فيوسع على نفسه، فلا مستدرك ولا تقليد، بل جُرأة على الله تعالى واجتراء على المحرم» اهـ.

وقال العلَّامة الشيخ علوي بن أحمد السقَّاف الشافعي في «سبعة كتب مفيدة»[1]: «ومن فتاوى السيد سُليمان بن يحيى مُفتي زبيد، عن البدر بن عبدالرحمن الأهدل بأنَّ جميع أفعال العوام في العبادات والبيوع وغيرها مما لا يخالف الإجماع على الصحة والسداد إذا وافقوا إمامًا مُعتبرًا على الصحيح... وما يُفتَى بهِ من أنَّ العامي لا مذهبَ له مُعيَّن يكاد أن تتعيَّن الفتوى به في حق العوام في هذه الأزمنة، وإن كان عن المتأخرين المُصحَّح من أنَّه يجب عليه التزام مذهب مُعين، لكن من خبر حال العوام في هذا الزمان- سيَّما أهل البوادي منهم- جزم بأن تكليفهم التزام مذهب مُعيَّن قريب من المستحيل، وبأنَّ الفتوى ما أفتى به البدر الأهدل: أنَّه لا مذهب للعامي مُعين كالمُتعين، والله المُستعان» اهـ.

وعند الحنابلة:

قال القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة»[2]: «للعاميِّ أن يقلِّد من شاء من المجتهدين»، وإذا ثبت أنَّ له التقليد، فليس عليه أن يجتهد في أعيان المقلَّدين، بل يقلِّد من شاء؛ لأنَّه لما لم يكن عليه الاجتهاد في طلب الحكم كذلك في المقلَّد... وإن استفتى عالمين: فإن اتَّفقا على الجواب عمل بما قالاه، وإن اختلفا، فقال أحدهما: مباح، والآخر محظور- مثل: إن استفتاه في صريح الطلاق إذا نواه ثلاثًا، فقال له حنبلي: طلقت واحدة، وقال له شافعي: طلقت ثلاثًا- فإنه يقلِّد من شاء منهما، ولا يلزمه أن يأخذ بقول من غلَّظ عليه.

وأمَّا تسويغ العاميِّ تقليد من يشاء من المجتهدين فلعمري أنَّه كذلك، وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية الحسين بن بشار المخرمي، وقد سأله عن مسألة من الطلاق، فقال: إن فعل حنث، فقال له: يا أبا عبدالله إن أفتاني إنسان يعني: لا يحنث؟ فقال له: تعرف حلقة المدنيين بالرصَّافة؟ قال له: فإن أفتوني يحل؟ قال: نعم». فلم يكله الإمام أحمد رحمه الله إلى اجتهاده في المستفتي، وإنما أفتاه بقوله، وأرشده إلى غيره.

---

(١) ص: ٥٢، ط. الحلبي.

(٢) ٤/ ١٢٢٦، ط. مطبعة المدَني.

ويدل أيضًا على أنَّ العاميَّ إذا سأل عالِمَين فأفتاهُ أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة أنَّه يجوز له أن يأخذ بقول من أفتاه بالإباحة.

وكذلك نقل ابن القاسم الحنبلي أنه قال لأحمد رحمه الله: ربما اشتد علينا الأمر من جهتك فمن نسأل؟ فقال: سلوا عبدالوهاب- يعني عبدالوهاب بن عبدالحكم الورَّاق.

وكذلك نقل الحسن بن محمد بن الحارث عن أحمد رحمه الله أنَّه سُئل عن مسألةٍ فقال: سل إسحاق بن راهويه» اهـ.

وهذا هو المعتمد في الفتوى، وهو الذي جرت عليه دار الإفتاء المصرية في عهودها المختلفة، قال العلامة محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية الأسبق في «الفتاوى»[(١)]: «متى وافق عمل العامي مذهبًا من مذاهب المجتهدين ممن يقول بالحل أو بالطهارة كفاهُ ذلك، ولا إثم عليه اتفاقًا» اهـ.

وعلى ذلك: فقد جاء الشرع بالتيسير على المكلفين، ووضع العلماء القواعد التي من شأنها حمل أفعال الناس وأقوالهم وعقودهم ومعاملاتهم وأنكحتهم على الصحة مهما أمكن ذلك، كمثل: «إعمال الكلام أولى من إهماله»، و«إنما ينكر المتفق عليه ولا ينكر المختلف فيه».

وبناءً على ذلك: فإن تصرُّفات العوام بعد صدورها منهم محمولةٌ على ما صحَّ من مذاهب المجتهدين وأقوالهم، ومتى وافق عملُ العامي قولَ أحد المجتهدين ممن يقول بالصحة أو الحِل كفاهُ ذلك، ولا إثم عليه باتفاق العلماء. والله سبحانه وتعالى أعلم»[(٢)].

فالنظر إلى الحادثة الممنوعة بحسب نظر المجتهد يختلف بعد وقوعها عنه قبل الوقوع؛ مراعاةً للمآل.

فالمجتهد قبل وقوع الحادثة يتمسك بما يترجح لديه من الأقوال؛ لتفادي وقوع الممنوع؛ لما يترتب عليه من مفسدة، لكنه بعد وقوع الحادثة لم يعد لهذا التمسك فائدة- كما في زواج الشغار؛ ولذلك فهو يعيد النظر في الحادثة بعد وقوعها مراعيًا المآل، ويحكم بثبوت الإرث بين الزوجين، رغم القول بالفسخ؛ ليحفظ على الزوجين ما أمكن من المصالح المشروعة[(٣)]، معتمدًا في ذلك على «أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سببًا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها» كما يقول الشاطبي رحمه الله[(٤)].

(١) ١/ ٢٢٥، ط. دار وهبة.

(٢) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٥٣/ ٣٦٧- ٣٧٢) من فتاوى فضيلة الدكتور/ شوقي علام.

(٣) انظر: ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية ص(٢٩٧).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٠٢- ٢٠٣).

القاعدة الثانية: تقليد المخالف للضرورة أو الحاجة العامة أو لوقوع البلوى[1]:

أو كما عبر بعض العلماء بقوله: «من ابتُلِيَ بشيءٍ فلْيقلِّدْ مَنْ أَجاز».

وهذه القاعدة وإن لم يكن متفقًا عليها، إلا أنه قال بها بعض الفقهاء المعتبرين، ولهم فيها أصول وضوابط.

قال الإمام القرافي: «قال يحيى الزناتي: يجوز تقليد المذاهب في النوازل، والانتقال من مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط: أن لا يجمع بينهما على وجه يخالف الإجماع، كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود؛ فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد، وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه ولا يقلده رميًا في عماية، وأن لا يتتبع رخص المذاهب. قال: والمذاهب كلها مسالك إلى الجنة، وطرق إلى الخيرات؛ فمن سلك منها طريقًا وصَّله.

تنبيه: قال غيره: يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينقض فيه حكم الحاكم، وهو أربعة: ما خالف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي. فإن أراد رحمه الله بالرخص هذه الأربعة فهو حسن متعين؛ فإن ما لا نقره مع تأكده بحكم الحاكم؛ فأولى أن لا نقره قبل ذلك، وإن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيف كان؛ يلزمه أن يكون من قلَّد مالكًا في المياه والأرواث وترك الألفاظ في العقود مخالفًا لتقوى الله تعالى، وليس كذلك»[٢].

وقال الشيخ الخليلي الشافعي (المتوفى سنة ١١٤٧هـ): «(سئل) عن رجل شافعي المذهب دعته الضرورة في أغلب الأوقات لمس حليلته، فلم يبق له وضوء، وأئمتنا السادة الأبرار صرحوا بأن المس من النواقض، وعند الإمام أبي حنيفة المس لا ينقض الوضوء؛ فهل يسوغ للشافعي أن يقلِّد مذهب الإمام أبي حنيفة في المس فقط أم لا يجوز؟ وإن قلتم بالجواز هل يشترط أن يقلِّده في أشباهه أم كيف الحال؟ أزيلوا عنا ما أهمنا من هذا الأمر ولكم الثواب.

(أجاب) نعم يجوز تقليد كل واحد من الأئمة الأربعة، ولا سيما الإمام الأعظم أبي حنيفة، قُدِّسَ سرُّه العزيز، ولكن بشرط أن لا يتتبع الرخص، وبشرط أن لا يأتي بحقيقة لا يقول بها أحد من الأئمة، مثل أن يمس زوجته ويتفصَّد ويمسح بعض شعرات من رأسه ولا ينوي ويصلي، فلا بأس إذا قلَّد الإمام المذكور أن يراعي خلاف مذهبه، والله أعلم»[٣].

(١) انظر: نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي ص(٩٩، وما بعدها).

(٢) شرح تنقيح الفصول ص(٤٣٢).

(٣) فتاوى الخليلي على المذهب الشافعي (١/ ٩٠)، طبعة مصرية قديمة، بدون تاريخ.

وإذا كانت الضرورات تبيح المحظورات- كما هو مقرر في القاعدة الفقهية- فمن باب أولى أن تبيح ترك المعتمد في المذهب إلى رأي آخر في المذهب نفسه أو في غيره من المذاهب؛ فقد يقع الإنسان أو المجتمع في حالة ضرورة أو حاجة عامة- وهي تنزل منزلة الضرورة- يصعب معها تطبيق ما نص عليه مذهبه الذي يعتقد رجحانه في الجملة، فيحتاج إلى أن يعدل عن مذهبه، ويقلد مذهب غيره في هذه المسألة[١].

وفي الدر المختار للحصكفي: «ولو) دينه (مؤجلًا أو زائدًا عليه) أو أجود لصيرورته شريكًا (إذا كان من جنسه ولو حكمًا) بأن كان له دراهم فسرق دنانير وبعكسه هو الأصح؛ لأن النقدين جنس واحد حكمًا، خلاف العَرَض ومنه الحلي، فيقطع به ما لم يقل أخذته رهنًا أو قضاءً. وأطلق الشافعي أخذ خلاف الجنس للمجانسة في المالية. قال في المجتبى: وهو أوسع؛ فيعمل به عند الضرورة»[٢].

وعقَّب ابن عابدين في حاشيته بقوله: «مطلب: يعذر بالعمل بمذهب الغير عند الضرورة. (قوله: وأطلق الشافعي أخذ خلاف الجنس) أي من النقود أو العروض؛ لأن النقود يجوز أخذها عندنا على ما قررناه آنفًا. قال القهستاني: وفيه إيماء إلى أن له أن يأخذ من خلاف جنسه عند المجانسة في المالية، وهذا أوسع فيجوز الأخذ به وإن لم يكن مذهبنا، فإن الإنسان يعذر في العمل به عند الضرورة كما في الزاهدي. اهـ. قلت: وهذا ما قالوا إنه لا مستند له، لكن رأيت في شرح نظم الكنز للمقدسي من كتاب الحجر، قال: ونقل جد والدي لأمه الجمال الأشقر في شرحه للقدوري أن عدم جواز الأخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم لمطاوعتهم في الحقوق. والفتوى اليوم على جواز الأخذ عند القدرة من أي مالٍ كان لا سيما في ديارنا لمداومتهم للعقوق»[٣].

وقال ابن عابدين أيضًا في موضع آخر: «وقال في جامع الفصولين: قد اضطربت آراؤهم وبيانهم في مسائل الحكم للغائب وعليه، ولم يَصْفُ ولم يُنقل عنهم أصل قوي ظاهر يبنى عليه الفروع بلا اضطراب ولا إشكال؛ فالظاهر عندي أن يتأمل في الوقائع، ويحتاط ويلاحظ الحرج والضرورات فيفتي بحسبها جوازًا أو فسادًا، مثلا: لو طلق امرأته عند العدل فغاب عن البلد، ولا يعرف مكانه، أو يعرف ولكن يعجز عن إحضاره أو عن أن تسافر إليه هي أو وكيلها لبعده أو لمانع آخر، وكذا المديون لو غاب وله نقد في البلد أو نحو ذلك، ففي مثل هذا لو برهن على الغائب، وغلب على ظن القاضي أنه حق لا تزوير، ولا حيلة فيه فينبغي أن يحكم عليه وله، وكذا للمفتي أن يفتي بجوازه دفعًا للحرج والضرورات وصيانةً للحقوق عن الضياع، مع أنه مجتهَد فيه، ذهب إليه الأئمة الثلاثة، وفيه روايتان

(١) انظر: نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي ص(١٠٤-١٠٥).

(٢) الدر المختار (٤/ ٩٥).

(٣) حاشية ابن عابدين على الدر المختار (٤/ ٩٥).

عن أصحابنا، وينبغي أن ينصَّب عن الغائب وكيل يُعرف أنه يراعي جانب الغائب، ولا يفرِّط في حقه. اهـ وأقره في نور العين. قلت: ويؤيده ما يأتي قريبًا في المسخَّر، وكذا ما في الفتح من باب المفقود لا يجوز القضاء على الغائب، إلا إذا رأى القاضي مصلحةً في الحكم له وعليه؛ فحكم فإنه ينفذ؛ لأنه مجتهَد فيه. اهـ قلت: وظاهره ولو كان القاضي حنفيًّا ولو في زماننا، ولا ينافي ما مرَّ؛ لأن تجويز هذا للمصلحة والضرورة»(١).

وقال الشيخ محمد تقي العثماني: «الإفتاء بمذهب آخر لضرورة أو حاجة عامة، وذلك أن يكون في المذهب في مسألة مخصوصة حرج شديد لا يطاق، أو حاجة واقعية لا محيص عنها؛ فيجوز أن يعمل بمذهب آخر دفعًا للحرج وإنجازًا للحاجة. وهذا كما أفتى علماء الحنفية بمذهب الشافعية في جواز الاستئجار على تعليم القرآن، وبمذهب المالكية في مسألة زوجة المفقود والعنِّين والمتعنِّت. وكذلك يدخل في هذا النوع ما عمت به البلوى. ومثاله: أن المتأخرين من علماء الحنفية قد أفتوا بمذهب الشافعي في مسألة الظَّفَر، في أنه يجوز للظافر أخذُ حقه من أي مالٍ كان، سواء كان من جنس الواجب أو من خلاف جنسه؛ وذلك لتغير الناس في مداومة العقوق. صرح به ابن عابدين في كتاب الحجر»(٢).

وقد يُبتلى بعض الناس أو المجتمع ببلوى لا يصلح معها تقليد الفقيه لمعتمد مذهبه، فحتى لا يوقع عوام الناس في الحرج والإثم من تقليد معتمد مذهبه؛ فله أن يختار من أقوال العلماء ما يناسب حالهم، ويرفع عنهم الحرج والضيق، ولو قلَّد مذهب غيره(٣).

وفي هذا المعنى نجد عددًا من نصوص الفقهاء، منها: قول الشرواني في حاشيته على تحفة المحتاج في الفقه الشافعي في سياق حديثه عن مسألة تحلية آلة الحرب، قال: «والكلام حيث لا سَرَف، كتعميم الغمد بالتحلية؛ وإلا حرم، وفي غير الخارج عن حد نحو السيف، أما الخارج عنه فحرام جزمًا، لكن أجازه أبو حنيفة بشرط كون بعضه في حد نحو السيف، فليقلده من ابتُلِيَ به»(٤).

وقال في سياق مسألة اتخاذ ظروف القهوة من ذهب أو فضة ووجود قول عند الحنفية بالجواز: «وإن كان المعتمد عندهم الحرمة، فينبغي لمن ابتُلِيَ بشيء من ذلك كما يقع كثيرًا تقليدُ ما تقدَّم ليتخلَّص من الحرمة»(٥).

(١) حاشية ابن عابدين (٥/ ٤١٤).

(٢) أصول الإفتاء وآدابه للشيخ محمد تقي العثماني ص(٢٤٤)، ط. دار القلم- دمشق، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

(٣) انظر: نحو فهم منهجي لإدارة الخلاف الفقهي ص(١٠٩).

(٤) حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٣/ ٢٧٧).

(٥) المرجع السابق (١/ ١١٩).

وقال أيضًا في سياق حديثه عن عدم جواز بيع المعاطاة بناءً على مذهب الشافعية: «وينبغي تقليد القائل بالجواز للخروج من الإثم؛ فإنه مما ابتُلِيَ به كثيرًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله، حتى إذا أراد من وفقه الله تعالى إيقاع صيغة اتخذه الناس سخرية»(١).

وقال أيضًا في حديثه عن مسألة الاقتداء بالإمام مع وجود جُدُر بها نوافذ: «وفي فتاوى السيد عمر البصري كلام طويل فيه حاصله أنه يجوز تقليد القائل بالجواز مع ضعفه فيصلي بالشبابيك التي بجدار المسجد الحرام وكذلك مسجد المدينة وغيره»(٢).

وقال صاحب إعانة الطالبين: «وابتُلِيَ بالوسواس في النية في الوضوء، أو بقراءة الفاتحة خلف الامام، وصار يصرف أكثر الوقت في الوضوء أو في الصلاة؛ فله أن يترك النية ويقلِّد الإمام أبا حنيفة فيه؛ فإنها سنة عنده، أو يقلِّده في ترك الفاتحة خلف الإمام، حتى يذهب عنه الوسواس»(٣).

وفي الفتاوى الهندية: «ذكر في مجموع النوازل: سئل شيخ الإسلام عطاء بن حمزة عن أبي الصغيرة زوَّجها من صغير وقَبِل أبوه، وكبر الصغيران وبينهما غيبة منقطعة، وقد كان التزويج بشهادة الفسقة؛ هل يجوز للقاضي أن يبعث إلى شافعي المذهب ليبطل هذا النكاح بسبب أنه كان بشهادة الفسقة؟ قال: نعم، وللقاضي الحنفي أن يفعل ذلك بنفسه أخذًا بهذا المذهب، وإن لم يكن مذهبه، وهي مسألة القضاء على خلاف مذهبه»(٤).

وقال الشيخ محمد تقي العثماني: «فينبغي للمفتي أن يسهِّل على الناس الأخذ بما هو أرفق فيما تعم به البلوى، سواء كان في مذهبه، أو في مذهب غيره من المذاهب الأربعة. وقد أوصى بذلك شيخ مشايخنا العلامة رشيد أحمد الكنكوهي رحمه الله تعالى صاحبَه الشيخ العلامة أشرف علي التهانوي رحمه الله تعالى، وقد عمل بذلك الشيخ التهانوي قدس الله سره في كثير من المسائل في «إمداد الفتاوى»، فأفتى بقول الشافعية في عدم اشتراط وجود المسلَم فيه إلى حلول الأجل، وجواز السَّلَم الحالّ، وبمذهب المالكية في جواز الشركة بالعُرُوض، وبمذهب الحنابلة في جواز المضاربة في منافع الدابَّة»(٥).

قال: «ولكن يجب لجواز الإفتاء بمذهب آخر بسبب الحاجة أو عموم البلوى أن تتحقق الشروط الآتية:

(١) المرجع السابق (٤/ ٢١٧).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣١٨).

(٣) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين للدمياطي البكري الشافعي (٤/ ٢٥٠)، ط. دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٤) الفتاوى الهندية لجماعة من فقهاء الحنفية برئاسة نظام الدين البلخي (٣/ ٣٦٢)، ط. المطبعة الأميرية ببولاق- مصر، الطبعة الثانية ١٣١٠هـ.

(٥) أصول الإفتاء وآدابه ص(٢٤٥).

شروط الإفتاء بمذهب آخر بسبب الحاجة أو عموم البلوى:

الأول: أن تكون الحاجة شديدة، والبلوى عامة في الأمر نفسه، لا مجرد الوهم بذلك.

الثاني: أن يتأكد المفتي من مسيس الحاجة، وذلك بمشاورة غيره من أصحاب الفتوى وأصحاب الخبرة في ذلك المجال. والأحسن أن لا يبادر بالإفتاء منفردًا عن غيره، بل يحاول بالقدر المستطاع أن يضم معه فتوى غيره من العلماء، وخاصة إذا أراد أن ينشر الفتوى على نطاق واسع.

الثالث: أن يتأكد ويتثبت في تحقيق المذهب الذي يريد أن يفتي به تحقيقًا بالغًا، والأحسن أن يراجع في ذلك علماء ذلك المذهب، ولا يكتفي برؤية مسألة في كتاب أو كتابين؛ لأن كل مذهب له مصطلحات تخصه، وأساليب ينفرد بها، وربما لا يصل إلى مرادها الحقيقي إلا من مارس هذه المصطلحات والأساليب.

الرابع: أن لا يكون القول المأخوذ به من الأقوال الشاذة التي تخالف جماهير فقهاء الأمة، ووقع منهم الإنكار عليها... وقد صدرت من بعض الفقهاء تفرُّدات لم يأخذ بها جماهير أهل العلم، بل وقع منهم الإنكار عليها، وإن اللجوء إلى تلك التفرُّدات طلبًا للتيسير وتتبعًا للرخص مما شنَّع عليه السلف قديمًا وحديثًا...

الخامس: أن يؤخذ ذلك المذهب بجميع شروطه المعتبرة فيه؛ لئلا يؤدي ذلك إلى التلفيق في مسألة واحدة»[١].

ووجه ارتباط هاتين القاعدتين من قواعد مراعاة الخلاف باعتبار المآل أن «من واقع منهيًا عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية، لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍ إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي؛ فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل؛ نظرًا إلى أن ذلك الواقع وافق المكلف فيه دليلًا على الجملة، وإن كان مرجوحًا، فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة»[٢].

فمراعاة الخلاف في هاتين القاعدتين فيها- كما يقول الشاطبي- «نظر إلى ما يئول إليه ترتب الحكم

(١) المرجع السابق ص(٢٤٦-٢٤٨).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٠٣-٢٠٤).

بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة مقتضى النهي أو تزيد»[١].

وكما قال الشاطبي أيضًا؛ فإن «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقةً أو مخالفةً؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يئول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة»[٢].

ففقه التنزيل يرى جميع الآراء وينزلها على الواقع بما يحقق المقاصد ويتبصر المآلات التي لا تعود بالنقض على المقاصد، وأحد طرق ذلك مراعاة الخلاف[٣].

ومن الفتاوى المؤسسة على مراعاة الخلاف: فتوى دار الإفتاء المصرية بخصوص حكم المبيت بالمزدلفة في مناسك الحج، وجاء فيها:

«الحج من العبادات التي جعل الشرع مبنى أمرها على التخفيف والتيسير، وقد أصَّل النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاعدة ذلك، فعن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقف في حجة الوداع بمنًى للناس يسألونه، فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، فقال: «**اذْبَحْ وَلا حَرَجَ**»، فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: «**ارْمِ وَلا حَرَجَ**»، فما سُئِلَ النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم عن شيء قُدِّمَ وَلا أُخِّرَ إلا قال: «**افْعَلْ وَلا حَرَجَ**» متفق عليه.

ومناسك الحجِّ على قسمين: فمنها أمور أجمع عليها المسلمون لا يجوز الخروج عنها، ومنها مسائل اختلف فيها الأئمة الفقهاء، وهذه المسائل الخلافية ينبغي التخفيف بها على المسلمين؛ إذ من القواعد المقررة في التعامل مع المسائل الخلافية شرعًا أنه «لا يُنكَر المختلفُ فيه وإنما يُنكَر المتفق عليه»، وأنه «يجوز الأخذ بقول أي من المجتهدين في مسائل الخلاف خاصةً إذا كان ذلك موافقًا

(١) المرجع السابق (٤/ ٢٠٥).

(٢) المرجع السابق (٤/ ١٩٤-١٩٥).

(٣) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٣٩٤).

للمصلحة ومحققًا للتيسير والتخفيف»، وأن «الخروج من الخلاف مستحب حيث أمكن ذلك ولا معارض»، فإذا تقرر أن حفظ النفس من مقاصد الشرع الكلية المقدمة على غيرها من المقاصد، وأن الالتزام في الخلافيات بقول بعض المجتهدين- ولو كانوا جمهور الفقهاء- مشروط بأن لا يكون على حساب حفظ النفوس والمُهَج، وإلا فالأخذ بقول المرخصين والميسرين من الفقهاء يصبح واجبًا؛ درءًا لِمَا يحدث من حالات الإصابات والوفيات الناتجة عن تزاحم الحجاج في أوقات واحدة على مناسك معينة، وليس من الفقه تطبيقُ شيء مستحب أو مختلف فيه على حساب أرواح الناس ومُهَجِهم.

فأما المبيت بمزدلفة فقد اختلف فيه العلماء:

فمنهم مَن ذهب إلى أنه ركن، وهو قول الحسن البصري وبعض التابعين وأفراد من الفقهاء.

والصحيح الذي عليه جمهور العلماء أن الوقوف بمزدلفة ليس من أركان الحج، قال الإمام النووي في «المجموع» (٨/ ١٥٠، ط. دار الفكر): «قد ذكرنا أن المشهور من مذهبنا أنه ليس بركن؛ فلو تركه صح حجه. قال القاضي أبو الطيب وأصحابنا: وبهذا قال جماهير العلماء من السلف والخلف» اهـ.

ثم القائلون بأن الحج دونه صحيح تام اختلفوا في وجوبه:

فمنهم مَن ذهب إلى أنه واجب، يصح الحج بدونه، ويُجبَر تركُه بدم، وهو الأصح عند الشافعية والحنابلة، ويحصل الوقوف بمزدلفة عندهم بلحظة من النصف الثاني من ليلة النحر ولو بالمرور، ووجوب الدم خاصٌّ بِمَن ترك المبيت بلا عذر، أما مَن تركه لعذر فلا شيء عليه، كمَن انتهى إلى عرفات ليلة النحر واشتغل بالوقوف بعرفة عن المبيت بالمزدلفة، وكالمرأة لو خافت طروء الحيض أو النفاس فبادرت إلى مكة بالطواف، وكمَن أفاض من عرفات إلى مكة وطاف للركن ولم يمكنه الدفع إلى المزدلفة بلا مشقة ففاته المبيت، وكالرُّعَاة والسُّقَاةِ فلا دم عليهم لترك المبيت؛ لحديث عَدِيّ رضي الله عنه: «**أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أَرْخَصَ لرِعاء الإبل في البيتوتة خارجِينَ عن منًى**»، أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» وأبو داود والترمذي، وقال: حسن صحيح. و«لأَنَّ الْعَبَّاسَ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيتَ بِمَكَّةَ لَيَالِي مِنًى مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِهِ فَأَذِنَ لَهُ». متفق عليه.

قال الإمام النووي في «المجموع» (٢/ ٢٤٨): «ومن المعذورين: مَن له مال يخاف ضياعه لو اشتغل بالمبيت، أو يخاف على نفسه، أو كان به مرض يشق معه المبيت، أو له مريض يحتاج إلى تعهده، أو يطلب آبقًا، أو يشتغل بأمر آخر يخاف فوته، ففي هؤلاء وجهان، الصحيح المنصوص يجوز لهم ترك

المبيت، ولا شيء عليهم بسببه» اهـ.

وللإمام الشافعي في وجوب الدم على غير المعذور قولان: قولٌ بالوجوب، وقولٌ بالاستحباب، قال الإمام الماوردي الشافعي في «الحاوي» (٤/ ١٧٨، ط. دار الكتب العلمية): «فإذا ترك المبيت بها أو خرج منها قبل نصف الليل فعليه دمٌ، وفيه قولان؛ أحدهما: واجبٌ، وهو قوله في القديم والجديد. والقول الثاني: استحباب، وهو قوله في «الأم» و«الإملاء»، والحكم في هذا كالحكم في دم الدفع من عرفة قبل غروب الشمس؛ لأن أربعة دماء اختلف قوله فيها: منها هذان، والثالث: دم المبيت لياليَ منًى، والرابع: دم طواف الوداع» اهـ.

ويتخرج على قولِ الاستحباب القولُ بسُنيَّةِ المبيت بمزدلفة عند الإمام الشافعي، وهذا القول رجحه جماعة من الشافعية منهم الإمام الرافعي، وهو أيضًا قول للإمام أحمد.

قال إمام الحرمين في «نهاية المطلب في دراية المذهب» (٤/ ٣٣٤، ط. دار المنهاج): «وإذا اختلف القول في أن المبيت هل يُجبَرُ بالدم، فيترتب عليه لا محالةَ اختلافُ القول في أنه هل يجب في نفسه، وهل يجب على الناسك تحصيله؛ حتى يُقضَى بأنه يَعصِي بتركه؟» اهـ.

وقال العلامة ابن حجر الهيتمي الشافعي في «تحفة المحتاج» (٤/ ١١٣، ط. دار إحياء التراث العربي): «وقيل: سُنَّة، ورجَّحه الرافعي» اهـ.

وقال العلامة المرداوي الحنبلي في «الإنصاف» (٤/ ٢٥، ط. دار إحياء التراث العربي): «وعنه- أي عن الإمام أحمد: لا يجب؛ كرعاة وسقاة، قاله في المستوعب وغير» اهـ.

وقد ذهب بعض الشافعية إلى أن الإفاضة من عرفات إلى مكة مباشرة دون المرور بمزدلفة لطواف الإفاضة جائزة ولا شيء على الحاج فيها. قال الإمام النووي في «المجموع» (٨/ ١٣٦، ط. دار الفكر): «أمَّا مَن انتهى إلى عرفات ليلةَ النحر واشتغل بالوقوف عن المبيت بالمزدلفة؛ فلا شيء عليه باتفاق الأصحاب، وممن نَقَل الاتفاقَ عليه إمامُ الحرمين، ولو أفاض من عرفات إلى مكة وطاف الإفاضة بعد نصف ليلة النحر ففاته المبيت بالمزدلفة بسبب الطواف قال صاحبُ «التقريب» والقفَّالُ: لا شيء عليه؛ لأنه اشتغل بركنٍ، فأشبهَ المشتغِلَ بالوقوف» اهـ.

وقال الشيخ الخطيب في «مغني المحتاج» (١/ ٥٠٠، ط. دار الفكر): «ومحلُّ القولين- أي في وجوب الدم واستحبابه- حيث لا عذر، أما المعذور... فلا دم عليه جزمًا، ومن المعذورين من جاء عرفة ليلًا فاشتغل بالوقوف عنه، ومَن أفاض مِن عرفة إلى مكة وطاف الركنَ وفاته» اهـ.

وقالت المالكية: يُندَبُ المبيتُ بمزدلفةَ بقدر حط الرحال، سواء حطت بالفعل أم لا، وإن لم ينزل فيها بهذا القدر حتى طلع الفجر بلا عذر وجب عليه دم، أما إن تركه بعذر فلا شيء عليه.

وعند الحنفية: المبيت في مزدلفة ليلة النحر إلى الفجر سنَّة مؤكَّدة لا واجب؛ لأن البيتوتة شرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكًا، أما الوقوف بها ساعةً ولو لطيفة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس فهو واجب، ونصوا على أنه إن تُرِكَ هذا الواجب لعذر فلا شيء على تاركه.

فَتَحَصَّلَ مما سبق أن هناك قولًا للإمامين الشافعي وأحمد رضي الله عنهما بِسُنِّيَّة المبيت مطلقًا من غير اشتراط حطِّ رحال ولا مرورٍ أصلًا، وأن من الشافعية من جعل إفاضة الحاج من عرفات إلى مكة لطواف الركن عذرًا شرعيًّا في ترك المبيت بمزدلفة، وأن المالكية قائلون بسنية المبيت مع إيجابهم المكثَ فيها بقدر حطِّ الرحال وصلاة العشاءين، وأن الحنفية قائلون بأن المبيت ليس واجبًا، إنما الواجب القيام فيها بعد الفجر إلى طلوع الشمس، وأن الأصح عند الشافعية والحنابلة وجوب المبيت، وأن الْمُوجِبينَ متفقون على أن ترك الواجب في ذلك- وهو مقدار حطِّ الرحال وصلاة العشاءين عند المالكية، والقيام عند المشعر الحرام بعد الفجر عند الحنفية، وتحصيل المبيت بمزدلفة بالحضور بعد نصف الليل لحظة ولو مرورًا عند الجمهور- يسقط عند وجود الأعذار.

وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد أَرْخَصَ للرعاة في عدم المبيت من أجل رعي أنعامهم، ورخَّص لعمه العباس رضي الله عنه من أجل سقايته، فلا شكَّ أن الزحام الشديد المؤدي إلى الإصابات والوفيات الناجمَ عن كثرة الحجاج عامًا بعد عام مع محدودية أماكن المناسك أَوْلَى في الإعذار من ذلك؛ لأن أعمال السُّقاة والرُّعاة متعلقة بأمورهم الحاجية، أما الزحام فقد يتعارض مع المقاصد الضرورية؛ لأنه يؤدي في كثير من الأحيان إلى الإصابات، بل والوفيات، كما هو مشاهَدٌ ومعلوم.

والزحام عذر يُرَخِّصُ في ترك الوقوف بمزدلفة بعد الفجر عند الحنفية القائلين بوجوبه. قال العلامة الحصكفي في «الدر المختار» (٣/ ٥٢٩، ط. دار عالم الكتب): «لكن لو تركه بعذر كزحمة بمزدلفة لا شيء عليه» اهـ.

قال العلامة ابن عابدين في «حاشيته»: «قوله (كزحمة) عبارة «اللباب» إلا إذا كان لعلة أو ضعف أو يكون امرأة تخاف الزحام فلا شيء عليه. اهـ. لكن قال في «البحر»: ولم يقيد في «المحيط» خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمل الرجل. اهـ. قلت: وهو شامل لخوف الزحمة عند الرمي، فمقتضاه أنه لو دفع ليلًا ليرمي قبل دفع الناس وزحمتهم لا شيء عليه» اهـ.

وليس من شرط الزحام المرخِّص في العذر أن يكون حاصلًا في المزدلفة نفسها؛ بل المقصود هو الوصول إلى ما يمنع تكدس الحجيج عند تدافعهم في النفرة منها بأي وسيلة، وفي هذه الأزمنة التي زادت فيها أعداد الحجيج زيادة هائلة وتضاعفت أضعافًا مضاعفة في أماكن المناسك المحدودة فقد أصبح الزحام متوقَّعًا في كل لحظة، والناظر للمناسك في ساعات الذروة يلمس خطر الموت المحدق بالحجيج من شدة الزحام والتلاحم، والعمل على ما يقي ذلك من أهم الواجبات الشرعية المرعية في الحج، فصار وجود هذا الكم الكبير من الحجيج في نفسه مُسقِطًا لوجوب ترك المبيت؛ لأن الشرع يُنزل المظنة منزلة المئنة، ويحتاط للحفاظ على الأنفس والْمُهَج ما لا يحتاط لغيرها، فيدخل في الزحام المسقط للوجوب في المكث أو المبيت توقُّعُ الزحام أو الخوفُ أو الهربُ منه، وهذا يقتضي سقوط الفدية عمن ترك المبيت في ظل وجود هذا الحجيج الكثير عند القائلين بوجوبه.

وبناءً على ذلك: فإن المعتمد في الفتوى في هذه الأزمان التي كثرت فيها أعداد الحجيج كثرة هائلة هو الأخذ بسُنِّيَّة المبيت في مزدلفة، وهو قول الإمام الشافعي في «الأم» و«الإملاء»، وقول للإمام أحمد كما حكاه صاحب «المستوعب» من الحنابلة، بينما يكتفي المالكية بإيجاب المكث فيها بقدر ما يحط الحاجُّ رحله ويجمع المغرب والعشاء، وأن الجمهور القائلين بوجوب المبيت يسقطونه عند وجود العذر، ومن الأعذار حفظُ النفس من الخطر أو توقعه، فيكون الزحام الشديد الذي عليه الحجُّ في زماننا والذي تحصل فيه الإصاباتُ والوفيات- سواء أكان حاصلًا للحاجِّ في مكانه أم مُتَوقَّعَ الحصول في المكان الذي سيذهب إليه- مرخِّصًا شرعيًّا في ترك المبيت عند الموجبين له»[1].

وفتواها الأخرى بخصوص حكم مصافحة الرجل للمرأة باليد، والنظر إلى وجهها، ونصها:

«ما حكم مصافحة الرجل للمرأة باليد؟ وهل ذلك ينقض الوضوء؟ وما حكم النظر إلى وجه المرأة؟

الجواب:

مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية محل خلاف في الفقه الإسلامي؛ فيرى جمهور العلماء حرمة ذلك، إلا أن الحنفية والحنابلة أجازوا مصافحة العجوز التي لا تُشتَهَى؛ لأمن الفتنة.

ومن أدلة الجمهور على التحريم: قول السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: «**مَا مَسَّتْ يد رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم يد امْرَأَةٍ قَطُّ**» متفق عليه، وحديث معقل بن يسار رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**لَأَنْ يُطْعَنَ فِي رَأْسِ رَجُلٍ بِمِخْيَطٍ مِنْ حَدِيدٍ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمَسَّ امْرَأَةً لَا تَحِلُّ لَهُ**» أخرجه الروياني في «مسنده»، والطبراني في «المعجم الكبير».

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٤٠/ ١٦٢-١٦٧) من فتاوى فضيلة الدكتور/ علي جمعة.

بينما يرى جماعة من العلماء جواز ذلك؛ لما ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه صافح النساء لَمَّا امتنع النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن مصافحتهن عند مبايعتهن له، فيكون الامتناع عن المصافحة من خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه صافح عجوزًا في خلافته، ولمَا جاء في «البخاري» عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يجعل أم حرام رضي الله تعالى عنها تفلي رأسه الشريف، ولمَا أخرجه البخاري أن أبا موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه جعل امرأة من الأشعريين تفلي رأسه وهو محرم في الحج.

وأجابوا عما استدل به الجمهور: بأن حديث معقل بن يسار رضي الله عنه حديث ضعيف؛ لضعف راويه شداد بن سعيد، وقد تفرد بهذا اللفظ مرفوعًا، ومثله يحتمل تفرده لو لم يُخالَف، وقد خالفه بشير بن عقبة- وهو ثقة من رجال الصحيحين- فأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» من طريق بشير بن عقبة عن أبي العلاء عن معقل رضي الله عنه موقوفًا عليه من قوله بلفظ: «لَأَنْ يَعْمِدَ أَحَدُكُمْ إِلَى مِخْيَطٍ فَيَغْرِزُ بِهِ فِي رَأْسِي، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَغْسِلَ رَأْسِيَ امْرَأَةٌ لَيْسَتْ مِنِّي ذَاتَ مَحْرَمٍ».

وعليه: فيمكن لمن ابتلي بشيء من هذا أن يقلد مَنْ أجاز ذلك مِن العلماء، والخروج من الخلاف مستحب.

وأما عن انتقاض الوضوء بمصافحة الأجنبية فهو أيضًا محل خلاف في الفقه الإسلامي؛ فبينما يرى الإمام الشافعي أنه ينقض الوضوء ولو كان من غير شهوة، يرى الإمام أبو حنيفة أن اللمس بنفسه لا ينقض ولو كان بشهوة، ويُفَصِّل الإمام مالك القول في ذلك بين ما إذا كان اللمس بشهوة فينقض أو من غير شهوة فلا ينقض، ويُروَى في مذهبه أقوال أخرى، وعن الإمام أحمد أيضًا روايات بكل هذه الأقوال، وكلٌّ له أدلته المبسوطة في كتب الفقه.

والقواعد المقررة شرعًا في المسائل الخلافية:

١- أنه «إنما يُنكَر المتفَقُ عليه ولا يُنكَر المختلَفُ فيه».

٢- أن «من ابتُلِيَ بشيءٍ من ذلك فلْيُقَلِّدْ من أجاز».

٣- أن «الخروج من الخلاف مستحب».

أما نظر الرجل للمرأة الأجنبية فالمعتمد من مذاهب الفقهاء أنه يجوز النظر إلى وجهها وكفيها- وزاد الإمام أبو حنيفة قدميها- من غير شهوة إذا أُمِنَت الفتنة، ويدل على ذلك أن سياق الأمر بغَضِّ البصر في الآية ليس كالأمر بحفظ الفرج في إطلاقه، وفي ذلك يقول الزمخشري في «الكشاف» عند تفسيره

لقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ [النور: ٣٠]: «دخلت (مِنْ) في غض البصر دون حفظ الفرج دلالةً على أن أمر النظر أوسع؛ ألا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن وصدورهن وثُدِيِّهن وأعضائهن وسُوقهن وأقدامهن، وكذلك الجواري المستعرَضات للبيع، والأجنبية يُنْظَر إلى وجهها وكفيها وقدميها في إحدى الروايتين، وأما أمر الفرج فمُضَيَّق، وكفاك فرقًا أن أُبِيح النظر إلا ما استُثْنِيَ منه، وحُظِرَ الجماعُ إلا ما استُثْنِيَ منه» اهـ.

وما سوى الوجه والكفين والقدمين من المرأة الأجنبية فإنه لا يجوز النظر إليه إلا للضرورة والحاجة العلاجية ونحوها. والله سبحانه وتعالى أعلم»[1].

* * *

(١) الفتوى رقم (٢٢٨٧) بتاريخ ١٣/ ١/ ٢٠١١م، المفتي: فضيلة الدكتور/ علي جمعة. منشورة على الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية على الرابط:
https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa

تاريخ المطالعة: ٤/ ٦/ ٢٠٢٣م.

فقه الواقع والتوقُّع

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: فقه الواقع وأثره في فقه التنزيل.
- المطلب الثاني: فقه التوقُّع وأثره في فقه التنزيل.

المطلب الأول: فقه الواقع وأثره في فقه التنزيل:

وفيه فرعان:

- الفرع الأول: المقصود بفقه الواقع وأهميته.
- الفرع الثاني: أثر فقه الواقع في فقه التنزيل.

الفرع الأول: المقصود بفقه الواقع وأهميته:

الواقع في اللغة: اسم فاعل من وَقَعَ يَقَعُ وَقْعًا ووُقُوعًا، يعني: سقط، ووَقَعَ الشيءُ مِنْ يَدِي كَذَلِكَ، وأَوْقَعَه غيرُه ووَقَعْتُ مِنْ كَذَا وَعَنْ كَذَا وَقْعًا. وأَوْقَعَ ظَنَّه عَلَى الشَّيْءِ ووَقَّعَه، كِلَاهُمَا: قَدَّرَه وأَنْزَلَه. ووقع بالأَمر: أَحدثه وأَنزله. ووَقَعَ القولُ والحكْمُ إِذا وجَب، ووَقَعَ الحقُّ: ثبت. والواقعة: القيامة، والنازلة من صروف الدهر[(١)].

وفي معجم «مقاييس اللغة»: «الوَاوُ والقَافُ والعَيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَرْجِعُ إِلَيْهِ فُرُوعُهُ، يَدُلُّ عَلَى سُقُوطِ شَيْءٍ. يُقَالُ: وَقَعَ الشَّيْءُ وُقُوعًا فَهُوَ وَاقِعٌ. والوَاقِعَةُ: القِيَامَةُ؛ لِأَنَّهَا تَقَعُ بالخلقِ فَتَغْشَاهُمْ. والوَقْعَةُ: صَدْمَةُ الحرب. والوَقَائِعُ: مَنَاقِعُ الماء الْمُتَفَرِّقَةُ، كَأَنَّ الماءَ وَقَعَ فِيهَا. وَمَوَاقِعُ الغَيْثِ: مَسَاقِطُهُ»[(٢)].

فالوقوع هو الوجوب والثبوت، والوجوب يدل على الوجود المؤكد، والثبوت يقابل النفي والعدم؛ فالواقع إذًا هو وجود ثابت، فهو قريب من الحق والحقيقة؛ لأن الحق وجود ثابت، وبمعنى من المعاني دائم لا يفنى[(٣)].

(١) انظر: لسان العرب (٨/ ٤٠٢-٤٠٣) مادة (وقع)، والمعجم الوسيط ص(١٠٥٠-١٠٥١) مادة (وقع).

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس (٦/ ١٣٣-١٣٤) مادة (وقع)، بتحقيق عبدالسلام هارون، ط. دار الفكر ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(٣) انظر: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(١٩-٢٠).

واصطلاحًا: لا نجد للأصوليين تعريفًا للواقع، وإن كان حاضرًا في تطبيقاتهم وتنزيلاتهم بطبيعة الحال، «فقد استحضره السلف والخلف بتفاوت من حيث مقدار الفهم ودرجات صوابه وملاءمته للحقيقة، ورتبوا عليه أحكامهم وفتاواهم وآراءهم، وأبرزوا بجلاء تحقق قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والحال، وتبدلها- فيما يقبل التبديل وليس في القواطع- بتبدل الواقع الحياتي ومشكلاته وظواهره وحوادثه»(١).

يقول الدكتور/ نور الدين الخادمي: «وليست المعالجات الشرعية لحوادث الدولة الإسلامية في العصر الأول، ولمشكلاتها المتأتية بسبب اختلاف البيئات المفتوحة الجديدة، والعادات والنظم المألوفة، ومنظومة العلاقات المتداخلة في مجال الاعتقاد والسياسة وطريقة العيش وأحوال الأسرة وأساليب التعبير والتخاطب... ليس كل ذلك إلا دليلًا على أن ذلك الواقع الذي عولجت حوادثه وحلت مشكلاته قد استقر فهمه في أذهان السلف، وقد تبينت معالمه وطبيعته وسماته»(٢).

أما المعاصرون فكانت لهم تعريفات عديدة للواقع، من أهمها:

تعريف صديق حسن خان للواقع بقوله: «الواقع: هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين»(٣).

وعرَّفه الشيخ ابن بَيَّه قال: «الواقع هو الوجود الخارجي الحقيقي الذي يمكن أن يكون محققًّا للوجودات الأخرى الذهنية واللسانية والمكتوبة»(٤).

وعرَّفه بعض الباحثين بأنه: «السياق التاريخي الذي يعيش فيه مجتمع ما، ويندرج في ذلك الزمان والمكان والبنية التحتية والبنية الفوقية ومختلف فئات المجتمع ومؤسساته المعنوية والمادية»(٥).

وعرَّفه آخر بأنه «تلك المكونات التي تؤسس حياة الناس، وتجري عليها السنن الكونية، وتقوم عليها قوانين المعاش»(٦).

وهذه التعريفات كلها وإن تباينت فإنها تتكامل لإبراز حقيقة الواقع.

(١) الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته للدكتور/ نور الدين الخادمي (٢/ ٦٥- ٦٦)، مطبوع ضمن سلسلة كتاب الأمة بوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بقطر، العدد (٦٦) رجب ١٤١٩هـ.

(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٦).

(٣) أبجد العلوم لصديق حسن خان ص(٢١٧)، ط. دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

(٤) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع للشيخ عبدالله بن بَيَّه ص(١١)، ط. مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، بالشراكة مع دار التجديد بجدة، الطبعة الأولى ٢٠١٤م.

(٥) جدل الأصول والواقع للدكتور/ حمادي ذويب ص(٢١)، ط. دار المدار الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.

(٦) فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١١٥).

أما فقه الواقع فعرَّفه الدكتور/ سعيد بيهي بقوله: «معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، وكيفية استفادتها، وحال المستفيد»[١].

وعرَّفه الأستاذ/ الشاهد البوشيخي بقوله: «الفهم الدقيق النافذ إلى أعماق الوضع الذي عليه الأمة بكل مكوناتها، في هذا الظرف المعيش، داخل المجال الدولي المحيط»[٢].

وعرَّفه الدكتور/ بشير مولود جحيش بأنه «فهم مجرى حياة الناس وسنن الله الكونية فيه، ومعرفة الأنماط والعادات والأعراف الناجمة عن حركية الحياة، والعلم بما يطرأ عليها من وقائع ونوازل مما له صلة بمحل تنزيل الحكم»[٣].

وعرَّفه الدكتور/ محمد منصوري بأنه «العلم والفهم لما يحيط بالقضية الفقهية- التي يراد الإخبار بحكمها الشرعي- من دلائل أحوال، ومعرفة القرائن وما تجري عليه حياة الناس- محليًّا وإقليميًّا وعالميًّا- في مختلف الميادين وعلى كافة الأصعدة»[٤].

وقال الدكتور/ عبدالفتاح حمادي: «هو إدراك الأوضاع الإنسانية والظروف الحياتية المؤثرة في تشخيص الأفعال والأعيان، وتنزيل الأحكام الشرعية»[٥].

وهذه التعريفات كلها يدور في فلك واحد، وهو فهم حقيقة الظروف المعيشة بكل مكوناتها وملابساتها وسياقاتها فهمًا دقيقًا.

ولا شك أن هذا الفهم الدقيق ضروري للعملية الاجتهادية أيًّا كان نوعها أو مستواها، بل إن فقه الواقع قسيم للاجتهاد والفقه في الدين، الذي لابد منه لمن يتصدى للإفتاء والحكم، فإذا كان الفقيه لابد أن يكون عالِمًا بالكتاب والسنة، عارفًا بأسباب النزول والورود، ووجوه دلالات النصوص، والناسخ والمنسوخ، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد، وتمييزه بين المقبول والمردود من الأحاديث مع معرفة أحوال الرواة وعدالتهم وجرحهم، عالِمًا بقواعد اللغة العربية محيطًا بأساليبها وأوجه دلالاتها، خبيرًا بأصول الفقه وأدلة الأحكام ووجوه الاستنباط وكيفية الترجيح بين الأدلة عند التعارض وما يتعلق بذلك، عالِمًا بمقاصد الشريعة، عارفًا بجملة كبيرة من الأحكام، ومواضع الاتفاق

(١) انظر: التأصيل الشرعي لمفهوم فقه الواقع للدكتور/ سعيد محمد بيهي، رسالة دكتوراه ص(١٩٥).

(٢) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٦٨).

(٣) فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٧).

(٤) فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١١٦).

(٥) دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، بجامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي- الجزائر (٢/ ٩٧١).

والاختلاف فيها[(١)]- أقول: إذا كان الفقيه لابد أن يكون عالِمًا بكل ذلك؛ فإن اشتراط علمه بفقه الواقع قسيم ذلك كله.

قال ابن عقيل: «فمتى لم يكن الفقيه ملاحِظًا لأحوال الناس عارفًا لهم؛ وضع الفتيا في غير موضعها»[(٢)].

ويقول الشيخ ابن بَيَّه: «الواقع له أثر في الحكم على الأشياء، فهو شريك في استنباط الحكم، كما دلت عليه النصوص والأصول وممارسة السلف الراشد»[(٣)].

وسنزيد الأمر وضوحًا عند بيان أثر فقه الواقع في فقه التنزيل.

الفرع الثاني: أثر فقه الواقع في فقه التنزيل:

فقه الواقع أحد الضوابط الأساسية لفقه التنزيل، بل يمكننا القول: إن فقه الواقع مع فقه التنزيل يمثل شرطه الأساسي وميدانه الذي ينزل فيه؛ فلا تكليف ينزل على مكلف مجرَّد عن واقعه[(٤)].

فمع النظر في النصوص والأدلة الشرعية لابد من معرفة الواقع على حقيقته، والوقوف على الوقائع والحوادث بحيثياتها وخصوصياتها وملابساتها ليتسنى استنباط الحكم الشرعي المناسب لها، ثم تبين مدى إمكانية تنزيل الأحكام على تلك الوقائع من خلال تحقيق المناطات بما يحقق مقاصد الشرع الشريف[(٥)].

ففقه الواقع يوفر للمجتهد الإلمام الواسع ببيئته التي يعيش فيها بكل جوانبها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية وغيرها[(٦)]. وهذا الفهم لدقائق الواقع وإدراك جزئيات عناصره نصف الحقيقة، والطريق التي يتوجب على متصدر الإفتاء سلوكها؛ للوصول إلى التنزيل الصائب للحكم على الفعل الملائم[(٧)].

---

(١) راجع: الفتيا ومناهج الإفتاء للدكتور/ محمد سليمان الأشقر ص(٢٧-٢٨)، ط. مكتبة المنار الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٦م، وضوابط الفتوى لمحمد بن علي المكي المالكي ص(٢٠-٢١)، ط. دار الفرقان بالإسكندرية بعناية مجدي عبدالغني، بدون تاريخ، ومنهج الفتوى في القضايا الفقهية المعاصرة، بمؤتمر «الفتوى واستشراف المستقبل» (٤/ ٧٩٨-٨٠١).

(٢) الواضح في أصول الفقه (٥/ ٤٦٣)، بتحقيق الدكتور/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٣) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(١١).

(٤) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٨٩).

(٥) انظر: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٧-١٨).

(٦) انظر: فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١١٤).

(٧) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، بجامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي- الجزائر (٢/ ٩٧٢)، وانظر كذلك: الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته (٢/ ٦٧).

والمفتي المعاصر هو من يتوصل عن طريق معرفته بالواقع والتبصر فيه إلى معرفة الحكم الشرعي الذي ينبغي تنزيله وتطبيقه على الواقعة المشخصة[١].

قال ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا»[٢].

وقال في سياق حديثه عن فتيا الفاسق: «وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والقدرة والعجز؛ فالواجب شيء والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض فلو مُنِعَتْ إمامة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطلت أكثر الحقوق، ومع هذا فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل فليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار»[٣].

وقال في موضع آخر: «فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في جزئيات وكليات الأحكام- أضاع حقوقًا كثيرةً على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكون فيه، اعتمادًا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله. فهاهنا نوعان من الفقه، لابد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل. ثم يطابق بين هذا وهذا؛ فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع»[٤].

وذكر القاضي أبو يعلى من الحنابلة عن محمد بن الحجاج قال: كتب أحمد بن حنبل رحمه الله عني كلامًا، قال العباس وأملاه علينا قال: «لا ينبغي للرجل أن ينصِّب نفسه- يعني للفتيا- حتى يكون فيه خمس خصال: أما أولها: أن تكون له نية، فإنه إن لم تكن له نية لم يكن على كلامه نور، ولم يكن

(١) انظر: فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١١٤).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٦٩).

(٣) المرجع السابق (٤/ ١٦٩).

(٤) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص(٤).

عليه نور. وأما الثانية: فيكون له حلم ووقار وسكينة. وأما الثالثة: فيكون قويًّا على ما هو فيه، وعلى معرفته. وأما الرابعة: فالكفاية، وإلا مَضَغَه الناس. والخامسة: فمعرفة الناس»[١].

فمعرفة الناس هي المعرفة بالواقع ومجرياته وأحواله وملابساته وظروفه، وفهمه فهمًا دقيقًا.

وعلَّق ابن القيم على كلام أحمد السابق بقوله: «وأما قوله: «الخامسة معرفة الناس» فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهًا فيه فقيهًا في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيهًا في الأمر له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهًا في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله»[٢].

بل صرح القرافي «أن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلافُ الإجماع وجهالةٌ في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة»[٣].

فالإفتاء من غير فهم للواقع ودون استيعاب لمحل التطبيق ومع جهل بأحوال الناس وظروف حياتهم يخدش صلاحية الشريعة المقررة لكل زمان ومكان، وينتج عنه تطبيق غير سليم للحكم، وتنزيل غير سديد له، ويؤدي إلى أحكام غير ملائمة ولا محققة لمقاصد الشريعة.

كما يؤدي إلى الخلط بين الإسقاط والتنزيل، والإسقاط معرفة الحكم دون الوقوف على أحوال الناس التي يتم تطبيقه عليها؛ فالأحكام الشرعية لها متعلقات ومحالٌّ، وهذه المتعلقات والمحالُّ تعتريها أوصاف لا تبقى ثابتةً على نفس الظروف والمعطيات، بل هي معرضة للتغير والتبدل زمانًا ومكانًا؛ مما يوجب تغير تلك الأحكام تبعًا لتغير أوصاف متعلقاتها، وهذا إنما يدرك بفقه الواقع[٤].

(١) العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٩٩).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤/ ١٥٧).

(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص(٢١٨).

(٤) انظر: فقه تنزيل الأحكام الشرعية تصورًا وممارسةً «دراسة في ترشيد الإفتاء المعاصر»، بحث بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة (١/ ١١٦).

والمفتي الحق «من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقُّه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[١]، ففقه الواقع يعتبر حلقة الوصل بين فقه النص وبين الاجتهاد في تطبيقه[٢].

وهذا الوعي بأهمية فقه الواقع ودوره في التنزيل والتطبيق الصحيح أدركه المجتهدون منذ عهد الصحابة، ورأوا ببصيرتهم النافذة وحاستهم التشريعية الأصيلة أن الشريعة يجب أن تنزل إلى الواقع العملي تعالجه بمبادئها وبروحها، وتزن الأمور بنتائجها في ضوء الظروف المختلفة، وأنها لا تعمل في فراغ فلسفي أو خيالي بعيد عن الواقع[٣].

إن فقه الواقع يمثل نصف الحقيقة، بجانب فقه النص الذي يمثل نصفها الآخر[٤]. وهذه الثنائية بين فقه النص وفقه الواقع أو المحل هي في الحقيقة ثنائية فنية لتسهيل الإدراك للموضوع، ذلك أن من مقتضيات فقه النص فقه المحل، ولا فقه لنصٍّ دون فقهٍ لمحله[٥].

وفقه الواقع هو الذي يحقق العلاقة بين الأحكام وبين الوجود المشخص؛ لتكون كينونتها حاقَّةً ثابتةً فيه ثبوتًا حقيقيًّا، يتيح تنزيل خطاب الشارع على هذا الوجود، سواء أكان جزئيًّا أو كليًّا، فرديًّا أو جماعيًّا[٦].

واستحضار مرجعية فقه الواقع في التنزيل هو الضابط من عدم التعسف في تطبيق الأحكام، دون النظر في مآلاتها[٧].

وغياب فقه الواقع يؤدي إلى كثير من المشاكل، فعدم الإدراك الكامل لحدود التكليف في كل مرحلة وإمكانياته يؤدي إلى العبث بالأحكام الشرعية وتنزيلها على غير محالها. والسبب الأساسي في ذلك هو الاقتصار بالاجتهاد على فهم النص، وغياب الاجتهاد في محل التنزيل، وإلى أي مدى تتوافر الشروط المطلوبة في المحل، أو الاستطاعة المطلوبة لتنزيل الحكم، والله عز وجل يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦]، ويقول سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [سورة

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٦٩).

(٢) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، بجامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي- الجزائر (٩٧٢/٢).

(٣) انظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص(٤٨٧)، بتصرف يسير.

(٤) راجع: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٨).

(٥) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٩٣).

(٦) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٣٤).

(٧) أثر مرجعية الواقع في الاجتهاد والفتوى «مقاربة منهجية أصولية» للدكتور/ ربيع الحمداوي، بحث منشور بدورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد (١٢) سنة ٢٠٢١م ص(٣١).

التغابن: ١٦]، حتى يكون التكليف في حدود الاستطاعة[١].

والتراث الفقهي عبر قرون طويلة كان فيه من تغير الظروف والأحوال والملابسات ما لا يخفى؛ فكانت الاجتهادات مختلفة وكان النظر مختلفًا، والإفادة من ذلك مهمة في فقه التنزيل؛ لما في ذلك التراث من مناهج تنزيلية على الواقع[٢].

وفي عصرنا الذي تعقدت فيه الحوادث، وتشعبت فيه النوازل، واستعصت فيه المشكلات، ودقت فيه الوقائع الطارئة في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والطبية وغير ذلك- تتأكد أهمية فقه الواقع بشكل كبير، بحيث يمكن القول: إن فقه الواقع أصبح علمًا له أدواته ووسائل قياسه، وغدا خلاصةً لعلوم العصر ومعارفه في مختلف جوانب الحياة[٣].

ولقد أضحى من العسير على أي فقيه مهما تهيأت له أسباب الاجتهاد وآلياته أن يحيط بحيثيات هذه الوقائع ويستكنِه دقائق جزئياتها، وتفاصيل متعلقاتها المتجددة والمتغيرة؛ مما جعل الاستعانة بخبراء الاختصاص في مختلف الحقول المعرفية أمرًا لا مناص منه؛ لأجل بناء تصور دقيق لملابسات الواقع الحادث، واستكمال الفهم التام لجزئياته.

فهؤلاء الخبراء صاروا شركاء المفتين في تحقيق مناطات الأحكام لتلك المستجدات والنوازل.

وزاد من أهمية ذلك فساد الزمان وخراب الذمم؛ فتعين على الناظر أن يكون متيقظ الحس نبيه الفكر إلى معرفة أحوال الناس؛ ليعلم حيلهم ودسائسهم[٤].

فدراسة الواقع ليست بالعملية السهلة، بل هي من أعقد الدراسات وأعسرها؛ وذلك لطبيعة ذلك الواقع وتداخل معطياته وظواهره، وتسارع أحداثه ونوازله؛ ولذلك فإن فهم الواقع يعد أمرًا مهمًّا جدًّا في عملية تنزيل الأحكام[٥].

يقول الشيخ ابن بَيَّه: «يبدو الواقع اليوم ملحًّا إلحاحًا لا ينتظر تنظير المنظرين ولا تأصيل المؤصلين»[٦].

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٩٢-٩٣).

(٢) انظر: المرجع السابق ص(٩٨-٩٩).

(٣) انظر: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٨).

(٤) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، بجامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي- الجزائر (٩٧٢/٢-٩٧٣).

(٥) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٨٨).

(٦) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٢٢).

وسرد الشيخ العديد من النماذج الواضحة، منها: الواقع السياسي الذي لا يزال متجاذَبًا بين فهم خاص للشورى يعتمد على أصول عمل القرون الماضية، ومفهوم نظام البيعة، وواقع جديد يعتمد على عقد اجتماعي وسياسي جديد يوزع ممارسة السيادة بين سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية إلى جانب السلطة القضائية.

ومنها: الواقع التكنولوجي الذي غيَّر أسلوب وأدوات التواصل والاتصال، وأعان الفرد على الإفلات من رقابة المجتمع، والتماهي مع قيم أخرى تصبح الوسائل التربوية عاجزةً أمامها.

وتقنيات الجينيوم البشري وما أتاحه من التدخل في خلايا الأجنة واقتحام شفرة النطفة الأمشاج لتعديل الجنين بزيادة الهرمونات، وقضايا الاستنساخ وما تنطوي عليه من إشكالات، والتلقيح الصناعي واستئجار الأرحام وغيرها.

وتحديات القضايا الاقتصادية من المضاربات وتسليع النقود وتسيل العروض وسرعة المداولات والرواج في الأسواق وإبرام الصفقات وأعمال البورصات ونحوها.

ومنها: التحديات الاجتماعية التي لا تمل من محاولة العصف بالأسرة، وقضايا الإثبات بتحليل (DNA) وهل تصلح بديلًا للقيافة؟

وما يتعلق بالعبادات من تحديد أوائل الشهور، والصلاة في الطائرة، واعتبار الموت الدماغي بدلًا من موت القلب، وجهاد الطلب، وتصنيف الدُّور إلى دار إسلام ودار كفر، والعلاقات الدولية والمعاهدات والمواثيق الدولية، والمواطنة، وغير ذلك مما فرضته حالة العولمة التي يعيشها العالم[١].

إن فهم الواقع لا يتأتى في عصرنا من خلال الرؤى الحسيرة، ولا المجازفات القاصرة والانفعالات التي يحكمها رد الفعل، أو محاولات اختزال الماضي في موقف، أو الحكم على الواقع خلال لحظة تاريخية... إنما لابد من استكناه الحقائق الاجتماعية، وتجاوز الصورة إلى الحقيقة، واكتشاف القانون الاجتماعي والحركة الاجتماعية[٢].

وإذا كان تنزيل الأحكام يعتمد على فقه الواقع أو الوجود الخارجي- كما يسميه المناطقة- فإن «هذا الوجود الخارجي مركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها، ورخائها وقترها، وضروراتها وحاجاتها، وتطورات سيرورتها، فإطلاقُ الأحكام مقيدٌ بقيودها، وعمومُها مخصوصٌ بخصائصها.

(١) انظر: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٢٢-٢٧).

(٢) انظر: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٨).

ولذلك كان خطاب الوضع شروطًا وأسبابًا وموانعَ، رخصًا وعزائمَ- ناظمًا للعلاقة بين خطاب التكليف بأصنافه: طلب إيقاع، وطلب امتناع، وإباحة، وبين الواقع بسلاسته ورخائه وإكراهاته.

إن التنزيل والتطبيق هو عبارة عن تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي، تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقَّع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده»(١).

ومن الفتاوى التي يمكن التمثيل بها في هذا الصدد **فتوى دار الإفتاء المصرية بخصوص حكم التباعد بين المصلين زمن انتشار وباء كورونا**، ونصها:

«انتشرت مقاطع فيديو لصلوات الجماعة في المسجد الأقصى وبعض مساجد المسلمين في صفوف متباعدة، مع التباعد الكافي بين المصلين (متر فأكثر) من جميع الجهات، واستقلال كل مصل بسجادته الخاصة به، وذلك قبل أن تصدر القرارات بتأجيل إقامة الجُمَع والجماعات احترازًا من انتشار عدوى كورونا. فهل هذه الهيئة تنافي معنى تسوية الصفوف المأمور بها؟ وهل إذا تباعدت الصفوف واتسعت أثَّر ذلك في حصول الاقتداء؟ وما حكم صلاة الجماعة على هذا النحو؟ أفيدونا أفادكم الله.

الجواب:

حفظ النفوس مقصد شرعي جليل من المقاصد الكلية العليا للشريعة الغراء، بل هو متفق عليه بين كل شرائع السماء، التي جاءت بها الرسل والأنبياء، فالله تعالى يقول: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، ومن أهم مظاهر حفظ النفس: الصحة التي يستطيع بها الإنسان تحقيق مراد الله تعالى منه؛ إذ يجب عليه رعايتُها والمحافظةُ عليها من الأمراض المؤذية والأوبئة الفتاكة؛ إذ الأمراض والأسقام هي أشدُّ ما يعرِّض النفوسَ للتلف، فحمايتها منها إحياء وحفظ لها، وذلك إما بالوقاية أو بالعلاج، فسبل الوقاية سابقة، ووسائل العلاج لاحقة.

قال الإمام ابن الجوزي في «كشف المشكل من حديث الصحيحين»(٢): «والفرار من المَخُوفِ مشروعٌ، وكذلك الاحتراز منه، قال عز وجل: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١]، وقد مرَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم بحائط مائل فأسرع، واستعمل الدواء، ولبس الدرع، فهذه الأشياء موضوعة على

(١) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٢٧-٢٨).

(٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٢١٧، ط. دار الوطن).

قانون الحكمة، فليس لقائل أن يعتمد على القدَرِ ويُعرِضَ عن الأسباب؛ فإن الرزق مقدر، والكسب مشروع، والوباء عند المتطببين أنه يعرض للهواء فيفسده» اهـ.

وقال الشيخ ابن القيم في «زاد المعاد»[١]: «لما كانت الصحة من أجل نعم الله على عبده وأجزل عطاياه وأوفر منحه، بل العافية المطلقة أجل النعم على الإطلاق، فحقيقٌ لمن رُزِقَ حظًّا مِن التوفيق مراعاتُها وحفظُها وحمايتُها عما يُضادُّها» اهـ.

وقال الإمام القسطلاني في «إرشاد الساري»[٢] في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَخُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]: «ودلّ ذلك على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة؛ ومن ثم علم أن العلاج بالدواء والاحتراز عن الوباء والتحرز عن الجلوس تحت الجدار المائل واجب» اهـ.

ولا يخفى ما أحدثته عدوى فيروس كورونا «كوفيد- ١٩» (COVID-19) من ضرر بعد أن أثرت في ارتفاع أعداد الإصابات وتضاعفت حالات الوفيات، وقد سبق الإسلام إلى نظم الوقاية من الأمراض المعدية، وشرع الاحترازَ من تفشيها وانتشارها؛ منعًا للضرر، ودفعًا للأذى، ومن هنا جاز التباعد بين المصلين في صلاة الجماعة، بحيث يترك المصلي مسافةً بينه وبين من يجاوره، وبينه وبين من يصلي أمامه وخلفه؛ تحرزًا من الوباء، وخوفًا من انتقال عدواه.

أما تسوية الصفوف: فقد اتفق الفقهاء على مطلوبيتها في صلاة الجماعة، عند الجمهور استحبابًا، وعند بعضهم إيجابًا؛ إظهارًا لشعيرة الصلاة التي توخَّت فيها الشريعة الترابطَ والتراصَّ بين المسلمين، مع اتفاق الجميع على عدم بطلان الجماعة بتركها، فعن أَنَسٍ رضي الله عنه أن النَّبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ: «سَوُّوا صَفُوفَكمْ؛ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفوفِ مِنْ إِقَامَةِ الصَّلاَةِ» وفي رواية: «**أَقِيمُوا الصُّفُوفَ؛ فَإِنِّي أَرَاكُمْ خَلْفَ ظَهْرِي**» متفقٌ عليه، وفي رواية لمسلم: «**فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصَّفِّ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ**».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَنْظُرُ إِلَى مَا وَرَائِي كَمَا أَنْظُرُ إِلَى مَا بَيْنَ يَدَيَّ؛ فَسَوُّوا صُفُوفَكُمْ، وَأَحْسِنُوا رُكُوعَكُمْ وَسُجُودَكُمْ**» رواه عبدالرزاق في «المصنف»، والإمام أحمد وابن الجعد والبزار في «مسانيدهم».

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**أَقِيمُوا الصُّفُوفَ، وَحَاذُوا بَيْنَ المَنَاكِبِ، وَسُدُّوا الخَلَلَ، وَلِينُوا بِأَيْدِي إِخْوَانِكُمْ، وَلَا تَذَرُوا فُرُجَاتٍ لِلشَّيْطَانِ، وَمَنْ**

(١) زاد المعاد (٤/ ١٩٦، ط. مؤسسة الرسالة).

(٢) إرشاد الساري (٧/ ٩٦، ط. الأميرية).

وَصَلَ صَفًّا وَصَلَهُ اللهُ، وَمَنْ قَطَعَ صَفًّا قَطَعَهُ اللهُ» أخرجه أحمد في «مسنده»، وأبو داود وابن ماجه والنسائي في «سننهم».

قال الإمام ابن عبدالبر في «الاستذكار»[١]: «وأما تسوية الصفوف في الصلاة: فالآثار فيها متواترة من طرق شتى صحاح كلها ثابتة في أمرِ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تسويةَ الصفوف، وعملِ الخلفاء الراشدين بذلك بعده، وهذا ما لا خلاف فيما بين العلماء فيه» اهـ.

وقال الإمام ابن بطال في «شرح صحيح البخاري»[٢]: «هذا الحديث يدل أن إقامة الصفوف سنة مندوب إليها، وليس بفرض؛ لأنه لو كان فرضًا لم يقل عليه السلام: «**فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حُسْنِ الصَّلَاةِ**»؛ لأن حسن الشيء زيادةٌ على تمامه، وذلك زيادة على الوجوب» اهـ.

وتسوية الصفوف تكون باعتدال القائمين فيها على سمتٍ واحدٍ، بحيث لا يتقدَّم بعضهم على بعض في الصف، وتكون بالتراصِّ وسَد الفُرَج والخلل بين المصلين.

والمعنى الأول مقصود بحقيقة لفظ التسوية اتفاقًا؛ إظهارًا لمعنى الاعتدال والانتظام، وقد يُراد بها المعنى الثاني أيضًا من باب التسوية المعنوية، قال الإمام ابن دقيق العيد في «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»[٣]: «تسوية الصفوف: اعتدال القائمين بها على سمتٍ واحدٍ، وقد تدل تسويتها أيضًا على سد الفرج فيها؛ بناءً على التسوية المعنوية، والاتفاقُ على أن تسويتها بالمعنى الأول والثاني أمرٌ مطلوب، وإن كان الأظهرُ أنَّ المرادَ بالحديثِ الأولُ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ» يدل على أن ذلك مطلوب، وقد يؤخذ منه أيضًا: أنه مستحب غير واجب؛ لقوله: «مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ» ولم يقل: إنه من أركانها ولا واجباتها، وتمام الشيء أمر زائد على وجود حقيقته التي لا يتحقق إلا بها في مشهور الاصطلاح، وقد ينطلق بحسب الوضع على بعض ما لا تتم الحقيقة إلا به» اهـ.

وقال الإمام السيوطي في «التوشيح شرح الجامع الصحيح»[٤]: «والمراد بتسوية الصفوف اعتدال القائمين على سمت واحد، ويطلق أيضًا على سد الخلل الذي في الصف» اهـ.

فكمال تسوية الصفوف في صلاة الجماعة هو الجمع بين معنيها الحقيقي والمعنوي؛ لتمام الهيئة وحُسن الإقامة وتمكن المُصلِّين من صلاتهم مع كثرة جمعهم وعددهم، غير أنه إذا تعذَّر الجمع لعارضٍ أو حاجة اُقتُصِرَ على التسوية الحقيقية التي تُحقِّقُ مقصودَها ومعناها.

(١) الاستذكار (٢/ ٢٨٨، ط. دار الكتب العلمية).

(٢) شرح صحيح البخاري (٢/ ٣٤٧، ط. مكتبة الرشد).

(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (١/ ٢١٧، ط. مطبعة السنة المحمدية).

(٤) التوشيح شرح الجامع الصحيح (٢/ ٧٢٤، ط. مكتبة الرشد).

قال الإمام المناوي في «فيض القدير»[١]: «والسِّرُ في تسويتها مبالغةُ المتابعة» اهـ.

وقال العلَّامة الكشميري الحنفي في «العرف الشذي شرح سنن الترمذي»[٢]: «ما في البخاري من إلزاق الكعب بالكعب فزَعَمَه بعض الناس أنه على الحقيقة، والحال أنه من مبالغة الراوي، والحق عدم التوقيت في هذا، بل الأنسبُ ما يكون أقربَ إلى الخشوع» اهـ.

ومع اتفاق الفقهاء على مطلوبية التسوية، إلا أنهم متفقون على أنها ليست مما تبطل به صلاة الجماعة؛ خلافًا لابن حزم الظاهري، وهو قول بعيد، لا قائل به قبله، ولا مساعد عليه من عقل أو نقل.

والتباعد بين المصلين بهذه الهيئة المذكورة لا يخرج عن معنى التسوية ومقصودها، فقد نص الفقهاء على التَّسَمُّح بالفرجة اليسيرة بين المصلين، ولم يروا في ذلك خروجًا عن اتحاد الصف عرفًا، ولا منافاة للتسوية، ولا مانعًا من الاقتداء.

قال الإمام السرخسي الحنفي في «المبسوط»[٣]: «وتخلل الأسطوانة بين الصف كتخلل متاع موضوع أو كفرجة بين رجلين، وذلك لا يمنع صحة الاقتداء ولا يوجب الكراهة» اهـ.

وقال الإمام النووي في «المجموع»[٤]: «فلو كان بينهما عتبةً عريضة تسع واقفًا: اشترط وقوف مُصلٍّ فيها، فإن لم يمكن الوقوف فيها فعلى الوجهين في الفرجة اليسيرة، الأصح لا تضر» اهـ.

وقال العلامة ابن حجر الهيتمي الشافعي في «تحفة المحتاج»[٥]: «(ولا تضر فرجة) بين المتصلين المذكورين (لا تسع واقفًا)، أو تَسعُهُ ولا يمكنه الوقوف فيها (في الأصح)؛ لاتحاد الصف معها عرفًا» اهـ.

كما نص الفقهاء على أن تباعد الصفوف في الصلاة واتساعها لا يمنع الاقتداء ولا يقطع الجماعة؛ لأن المسجد على تباعد أطرافه جعل في الحكم كمكانٍ واحدٍ، وكل موضعٍ فيه هو موضع الجماعة، وكل من أحاط به المسجد من المُصلين فهو في جماعة، حتى نص بعضهم على أن تحديد المسافات بين المصلين يرجع فيها إلى العرف وما جرت به العادة.

(١) فيض القدير (٤/ ١١٥).

(٢) العرف الشذي شرح سنن الترمذي (١/ ٢٣٥ ط. مؤسسة ضحى).

(٣) المبسوط (٢/ ٣٥، ط. دار المعرفة).

(٤) المجموع شرح المهذب (٤/ ٣٠٦، ط. دار الفكر).

(٥) تحفة المحتاج (٢/ ٣١٦، ط. مكتبة التجارية الكبرى).

قال العلامة الكاساني الحنفي في «بدائع الصنائع»[١]: «ولو اقتدى بالإمام في أقصى المسجد والإمام في المحراب جاز؛ لأن المسجد على تباعد أطرافه جعل في الحكم كمكانٍ واحدٍ» اهـ. وقال أيضًا[٢]: «المسجد كله بمنزلة بقعة واحدة حكمًا، ولهذا حكم بجواز الاقتداء في المسجد وإن لم تتصل الصفوف» اهـ.

وقال الإمام الماوردي الشافعي في «الحاوي الكبير»[٣]: «فإن كان بصلاته عالمًا صحت صلاته، سواء كان المسجد صغيرًا أو كبيرًا، قَرُبَ ما بينهما أو بَعُد، حال ما بينهما حائل أو لم يحل، اتصلت الصفوف إليه أو لم تتصل، وإنما صحت صلاته؛ لأن المسجد الواحد إنما يبنى لجماعة واحدة... وكل من أحاط به المسجد فهو في جماعة» اهـ.

وقال إمام الحرمين الجويني في «نهاية المطلب»[٤]: «فالمسجد إن كان جامعًا للإمام والمقتدي لم يضر إفراط البعد؛ فإن المسجد لهذا الشأن» اهـ.

وقال الإمام ابن قدامة الحنبلي في «المغني»[٥]: «ولا يعتبر اتصال الصفوف إذا كانا جميعًا في المسجد. قال الآمدي: لا خلاف في المذهب أنه إذا كان في أقصى المسجد، وليس بينه وبين الإمام ما يمنع الاستطراق والمشاهدة، أنه يصح اقتداؤه به، وإن لم تتصل الصفوف، وهذا مذهب الشافعي؛ وذلك لأن المسجد بني للجماعة، فكل من حصل فيه فقد حصل في محل الجماعة. وحكي عن الشافعي أنه حد الاتصال بما دون ثلاث مائة ذراع. والتحديدات بابها التوقيف، والمرجع فيها إلى النصوص والإجماع، ولا نعلم في هذا نصًا نرجع إليه ولا إجماعًا نعتمد عليه، فوجب الرجوع فيه إلى العرف، كالتفرق والإحراز، والله أعلم» اهـ.

وهذا كله يقتضي أن التّباعد في صلاة الجماعة بين المصلين بهذا القدر المذكور -احترازًا من الوباء- مع انتظام صفوفهم لا يخرج عن معنى التسوية واتحاد الصف، ولا يمنع الجماعة، ولا يقطع الاقتداء. بل لو ادُّعِيَت منافاة ذلك للتسوية لما كان مانعًا من الاقتداء أو قاطعًا للجماعة، فإن ترك التسوية عند جمهور الفقهاء مكروه، وقد تقرر في قواعد الشريعة أن الكراهة تزول بأدنى حاجة، كما قرره العلامة السفاريني في «غذاء الألباب»[٦]، فلأن تزول الكراهة بالضرورة -المتعلقة بحفظ النفوس-

(١) بدائع الصنائع (١/ ١٤٥ ط. دار الكتب العلمية).

(٢) بدائع الصنائع (١/ ٢٢٦).

(٣) الحاوي الكبير (٢/ ٣٤٣، ط. دار الكتب العلمية).

(٤) نهاية المطلب (٢/ ٤٠٣، ط. دار المنهاج).

(٥) المغني (٢/ ١٥٢، ط. مكتبة القاهرة).

(٦) غذاء الألباب (٢/ ٢٢، ط. مؤسسة قرطبة).

من باب أولى وأحرى.

وبناءً على ذلك وفي واقعة السؤال: فلا مانع من التباعد بين المصلين في صلاة الجماعة بهذا القدر المذكور من جميع الجهات؛ تحرزًا من الوباء، ووقاية من العدوى، وصلاة الجماعة على هذا النحو صحيحة، ولا يخرج ذلك عن المقصود بتسوية الصفوف أصالةً، من اعتدال المصلين على سمتٍ واحدٍ، لا يتقدَّم بعضهم على بعض في الصف، أما التسوية في المعنى بسد الخلل فقد نص الفقهاء على التسمُّح في الفرجة اليسيرة بين المصلين، وأنها لا تمنع اتِّحاد الصف عرفًا، ولا تنافي الاقتداء، ولا تقطع الجماعة، ولو قيل بمنافاة ذلك للتسوية فذلك مكروه عند الجمهور، والمكروه يزول بأدنى حاجة، فكيف بما هو ضرورة لحفظ النفس، وكذلك الحال إذا تباعدت الصفوف واتسعت فإن ذلك لا يمنع حصول الاقتداء؛ لأن كل موضعٍ في المسجد هو موضع الجماعة، وكل من أحاط به المسجد من المصلين فهو في جماعة حتى وإن لم تتصل الصفوف، وتحديد المسافات بين المصلين يُرجع فيه للعرف وما جرت به العادة.

غير أنا ننبه على أن مجرد اجتماع الناس لصلاة الجماعة أو غيرها في زمن الوباء هو مظنة انتشار العدوى واستفحال البلاء، كما قرره المتخصصون من الأطباء، وشهد به الواقع في كثير من البلدان التي زادت فيها حالات الإصابة، وأعداد الوفيات، ولذلك أُصدرت القرارات بإرجاء الجمع والجماعات، وصدرت فتوى دار الإفتاء المصرية بجواز منع ذلك. والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

ومن الأمثلة أيضًا على مراعاة فقه الواقع واعتبار العرف، بل وسائر ضوابط فقه التنزيل أيضًا: **اختلاف الفتاوى** بين عدد من دور وهيئات الإفتاء من جهة، وبين دار الإفتاء المصرية من جهة أخرى **فيما يتعلق بحكم فوائد البنوك**، ففي حين يعتبر عدد من المؤسسات الإفتائية أن الفوائد البنكية من الربا؛ ومن ثم فلا يجوز التعامل بها، نجد أن دار الإفتاء المصرية منذ أكثر من ثلاثين سنة تفتي بأن فوائد البنوك ليست من قبيل الربا، إنما هي أرباح ناتجة عن عقود استثمار حددت فيها نسبة الربح بالتراضي بين الطرفين، ولما فيها من رعاية مصالح الناس، مع خلوها من الغرر والضرر.

ومما ورد في ذلك من فتاوى:

(١) فتاوى النوازل «وباء كورونا» (COVID-١٩) للدكتور/ شوقي علام، مفتي الديار المصرية ص(٢٥٠- ٢٥٨)، ط. دار الإفتاء المصرية ٢٠٢٠م، والموسوعة الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٤٧/ ٣١٣- ٣٢٢) المفتي: فضيلة الأستاذ الدكتور/ شوقي علام.

فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، وورد في سؤالها:

«دار حديث بيني وبين مسلمين أمريكيين ومهاجرين، في الصيف الماضي في أمريكا أثناء زيارتي لأحد أقاربي هناك، كان مجال الحديث عن الربا، وعن المعاملات المصرفية هناك، وعن الفوائد، وهل تعتبر ربا أم لا؟ فالربا حرام، وهذا ما قاله الجميع، ولكن الاختلاف هل الفوائد المتغيرة أسبوعية أو شهرية أو سنوية، التي تصرفها البنوك هناك نتيجة الاستثمار في كافة المشاريع حلال أم حرام، أم جائزة، وهل هي ربا أم لا؟ ودار الحديث عن المشاريع، ومدى نفعها للإنسان، وعن أمريكا الغنية، وعن صرف رواتب للعاطلين، حتى يجدوا أعمالا، وليس هناك محتاج يقترض، وليس هناك استغلال من البنك أو المقترض، فضلا عن قيمة الأوراق المالية، واختلافها عن الذهب والفضة ذات القيمة المستقرة، إن لم تزد باستمرار، والمهم أننا لم نصل إلى رأي موحد، ولكن الموضوع مهم؛ فلهذا أطلب الرأي السديد في هذا الموضوع، مع العلم بعدم وجود بنك إسلامي هناك، وليس من المعقول الاستثمار في بنك إسلامي في مصر مثلا معتبرين بعد المسافة بين البلدين، فضلا عن كون إقامة هؤلاء المسلمين في أمريكا».

وجاء نص الجواب: «الربا محرم بنوعيه: ربا النسيئة، وربا الفضل، بالكتاب والسنة والإجماع، قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾، وقال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، وقال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾. وثبت في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ «**لعن آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: هم سواء**»، وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الفضة بالفضة إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بناجز**» رواه البخاري ومسلم وبهذا يعلم أن الفوائد التي تعطى للمستفيد بنسب مئوية من رأس المال سواء الأسبوعية أو الشهرية أو السنوية جميعها من الربا المحرم الممنوع شرعا، وسواء تغيرت النسبة أو لم تتغير.

أما المشاريع الاستثمارية المقامة على أسس صحيحة شرعية، كشركة المضاربة، فلا بأس بها؛ لأنها من الأعمال المباحة المرغب فيها، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

وأما صرف رواتب للعاطلين من الزكاة فهذا شيء واجب ومفروض في أموال الأغنياء من المسلمين لإخوانهم الفقراء؛ إذا كانوا عاجزين عن الكسب، ولم يجدوا عملا، أو قل كسبهم عن كفايتهم، فيعطون تمام ذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ الآية.

وأما مسألة عدم الاستغلال من البنك أو المقترض فليست المسألة هنا مسألة استغلال، ولكن مسألة تحليل وتحريم، فالله سبحانه يقول: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، ولم يحدد ربحًا معينًا، فكيف تقتحم أبواب الربا بحجة عدم الاستغلال، ويترك أمر الله وشرعه، ويخالف مقتضى الدين الإسلامي الذي هو الاستسلام لله والخضوع لأوامره. وأما الأوراق النقدية فقد صدر فيها قرار من هيئة كبار العلماء، صدر بالأكثرية، وهذا مضمونه:

إن هيئة كبار العلماء تقرر بأكثريتها أن الورق النقدي يعتبر نقدًا قائمًا بذاته، كقيام النقدية، فإن الورق النقدي السعودي جنس، وإن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وإنه يترتب على ذلك الأحكام الشرعية الآتية:

أولا: جريان الربا بنوعيه فيها كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة، وفي غيره من الأثمان، كالفلوس، وهذا يقتضي ما يلي:

أ- لا يجوز بيع بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما نسيئة مطلقًا، فلا يجوز مثلا بيع الدولار الأمريكي بخمسة أريلة سعودية أو أقل أو أكثر نسيئة.

ب- لا يجوز بيع الجنس الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا، سواء كان ذلك نسيئة أو يدًا بيد، فلا يجوز مثلا بيع عشرة أريلة سعودية ورق بأحد عشر ريالًا سعوديًّا ورقًا.

ج- يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقًا، إذا كان ذلك يدًا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبنانية بريال سعودي، ورقا كان أو فضة، أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاثة أريلة سعودية أو أقل أو أكثر إذا كان ذلك يدًا بيد، ومثل ذلك في الجواز بيع الريال السعودي الفضة بثلاثة أريلة سعودية ورق أو أقل أو أكثر، يدًا بيد؛ لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثانيًا: وجوب زكاتها إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة إذا كانت مملوكة لأهل وجوبها.

ثالثًا: جواز جعلها رأس مال في السلم والشركات.

ومسألة عدم وجود بنك إسلامي في أمريكا وبعد المسافة بين القاطنين في أمريكا، والبنوك الإسلامية لا تسوغ التعامل بالربا وتعاطيه، وبإمكان من عنده فضول من الأموال أن يستغلها في عقار أو تجارة من بيع وشراء أو إعطائها لشخص يتجر فيها، بربح معلوم مشاع على الوجه الشرعي. وبالله

التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم»[١].

وفتوى دائرة الإفتاء بالأردن بشأن حكم الجوائز التي توزعها البنوك، ونصها:

«تم منحي جائزة على حسابي لدى بنك الإسكان بمبلغ (٥٠٠) دينار، ما حكمها، وماذا أفعل حتى لا أقع بالحرام؟

الجواب :

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله.

الأصل أنه لا يجوز للمسلم فتح الحساب في البنك الربوي؛ لأنه:

١- إذا كان يأخذ الفائدة الربوية فهو آكل للربا.

٢- وإن كان لا يقبل الفائدة الربوية؛ فلعلمه أن العملية الربوية إنما تقوم على مثل هذه الحسابات والأموال، والله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢].

وفي صحيح مسلم عن جابر رضي الله عنه قال: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ، وَقَالَ: هُمْ سَوَاءٌ». يقول الإمام النووي رحمه الله: «فيه تحريم الإعانة على الباطل» انتهى. «شرح مسلم» (١١ /٢٦).

فإذا منح البنك الربوي عميلَه صاحب الحساب المحرم جائزة في مقابل ذلك، فهي جائزة مترتبة على الحرام، ولا يحل للمسلم الاستفادة منها، بل يتخلص منها بتوزيعها على الفقراء والمساكين ومصالح المسلمين. والله أعلم»[٢].

وفتوى دار الإفتاء الفلسطينية بخصوص دفتر التوفير، وجاء فيها:

«ما حكم أخذ دفتر توفير من البنوك الإسلامية؟

الجواب:

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (١٣/ ٣٩٥-٤٠٠).

(٢) فتوى لجنة الإفتاء بدائرة الإفتاء بالأردن رقم (٤٧١) بتاريخ ١/ ٢/ ٢٠١٠م. المفتي: لجنة الإفتاء ومراجعة سماحة المفتي العام الدكتور/ نوح علي سلمان. منشورة على الموقع الرسمي لدائرة الإفتاء بالأردن على الرابط:

https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=471#.YtHEqHZBxPY

تاريخ المطالعة: ١٥/ ٧/ ٢٠٢٢م.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بالإشارة إلى سؤالك المثبت نصه أعلاه؛ فإنه يختلف تكييف الودائع الثابتة، وحسابات التوفير في البنوك التي تعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية عنها في البنوك الربوية، فالودائع تعد قروضًا في البنوك الربوية، قُدمت إليها على أساس الفائدة الربوية، ولكن البنوك الإسلامية لا تعمل على هذا الأساس، فالودائع التوفيرية فيها ليست قروضًا، بل هي مشاركة للبنك في ربحه، فهي على هذا جزء من رأس مال المضاربة الذي يستثمره البنك، وحصة شائعة من الربح، وتحتمل الربح أو الخسارة، وليست مضمونة على البنك، فلا يضمن البنك أصلها ولا ربحها، إلا إذا حصل هناك تعد من قبل البنك، فإنه يضمن بقدر التعدي.

وعليه؛ فحسابات التوفير التي تودع في البنوك الإسلامية على أساس ما تقدم تعد جائزة شرعًا، هي وما يلزمها من دفاتر شيكات، وغير ذلك، والله تعالى أعلم. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»[١].

أما فتاوى دار الإفتاء المصرية التي لا ترى أن تلك الفوائد من الربا المحرم، فمنها:

فتوى دار الإفتاء المصرية سنة ٢٠٠٢م بشأن حكم فوائد شهادات الاستثمار والودائع البنكية ودفاتر التوفير، ونصها:

«اطلعنا على الطلب المقيد برقم ٢٩٣ لسنة ٢٠٠٢، المتضمن: أن السائل يقول: هل العائد والفوائد الناتجة من شهادات الاستثمار والودائع البنكية ودفاتر التوفير حلال أم حرام؟ ويطلب السائل الإفادة.

الجواب:

إن التعامل مع البنوك من الأمور المستحدثة التي لم تكن موجودة في عصر التشريع الأول ولا في عصر الصحابة والتابعين، ولم يرد بشأنها نص بالإباحة أو الحرمة، بل كانت خاضعة لاجتهادات فقهاء الشريعة الإسلامية.

(١) الموقع الرسمي لدار الإفتاء الفلسطينية على الرابط: https://www.darifta.ps/fatawa2014
تاريخ المطالعة: ١٥/ ٧/ ٢٠٢٢م. المفتي: فضيلة الشيخ/ محمد أحمد حسين. فتوى رقم (١٨٩).

ولذا اختلفت كلمتهم في هذه النشاطات الإنسانية ما بين محلل ومحرم كل حسب نظره في النصوص الفقهية واجتهاده، والذي يقتضيه النظر الدقيق في قواعد الشريعة الإسلامية وروحها هو أن الشريعة الإسلامية مبنية على رعاية مصالح الناس وحاجاتهم، فلابد لهذا النشاط المستحدث من أحكام وقواعد تتفق وشريعة الإسلام السمحة الداعية إلى الانطلاق إلى آفاق أرحب وأوسع، ومن هذا المنطلق فإن التعامل مع البنوك أخذًا أو إعطاءً إن كان المتعامل مع البنك يقصد بذلك التعامل القرض أو الوديعة أو الدين فإنه لا يصح له أن يأخذ من البنك أكثر من المبلغ الذي أعطاه للبنك، وعلى البنك أن يرد القرض أو الدين بلا زيادة، وترد هذه الأشياء بذاتها، أو قيمتها إن كانت قيمية، أو مثلها إن كانت مثلية؛ وذلك لأن الزيادة على المبلغ المدفوع تكون من باب الربا المحرم شرعًا، مع مراعاة أن النقود أصبحت قيمية وليست مثلية.

أما إذا كان المتعامل مع البنك يقصد أن يكون البنك وكيلا عنه وكالة مطلقة أو مقيدة صريحة أو ضمنية في استثمار الأموال فيما أحله الله، طبقًا للشروط المتفق عليها، أو دراسة الجدوى الحقيقية من أهل الاختصاص، ورضي بما حدده له البنك أو الصندوق من تقسيم الربح العائد للاستثمار بنسبة معينة، وتم الموافقة عليها، وكان يقصد بهذا التعامل أن يستثمر له البنك أو الصندوق هذه الأموال فيما أحله الله مع تحديد الربح مقدمًا زمنًا ومقدارًا فقد اختلف فيه الفقهاء، فتحديد الربح مقدمًا منعه بعض الفقهاء وقالوا إنه حرام وغير جائز شرعًا، ويرى البعض الآخر أنه حلال وجائز شرعًا؛ لأن التعامل بقصد الاستثمار في الأموال كما في شهادات الاستثمار وما يشبهها لا يخضع لأي نوع من أنواع العقود المسماة التي ورد في شأنها التحريم، وهي معاملة نافعة للأفراد والمجتمع، وليس فيها استغلال أو غش أو خداع أو ظلم من أحد طرفي التعامل للآخر، أو هي من قبيل المضاربة الشرعية، ولا يمنع من كونها مضاربة تحديد الربح مقدمًا؛ لأنه من باب الوعد لتحقيق هذا المسمى عند التعاقد اعتمادًا على الغالب في مثل هذه المعاملات من تحقيق الربح في المعاملات التي تحققت قبل هذا العقد، والوعد ملزم عند بعض الفقهاء كما هو مذهب المالكية ومن وافقهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، ولأن هذا التحديد لم يرد ما يمنعه من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ.

وحيث إنه من باب الوعد بالوفاء وبما اتفق عليه عند تحققه بالفعل في نهاية العام، بل إن هذا التحديد قد يكون مطلوبًا لرفع النزاع بين الناس في معاملاتهم التجارية التي يحدث فيها الخلاف غالبًا، ولكي يعرف كل إنسان حقه.

والمضاربات كما يقول بعض الفقهاء تكون حسب اتفاق الشركاء ولو لم يكن لصاحب المال

نصيب معين من الربح الذي تحقق بالفعل لظلمه شريكه لقلة الوازع الديني في هذا الزمن غالبًا، وما دام هذا الاتفاق لا يخالف نصًّا من كتاب الله أو من سنة رسوله ﷺ فلا مانع منه شرعًا.

ودار الإفتاء المصرية تختار الرأي الثاني، وترى أن الأخذ به أولى لرعاية مصالح الناس، وقد ضمَّن علي بن أبي طالب رضي الله عنه الصناع في عهده مع أن الأصل عدم تضمينهم؛ لأن الصانع أمين، والأمين غير ضامن، وهذا الأصل هو الذي كان مطبقًا في عهد رسول الله ﷺ وعهد أبي بكر وعمر وعثمان، ثم ضمنهم علي كرم الله وجهه بعد أن كانوا غير ضامنين، وبعد أن كانوا مطالبين بأداء اليمين فقط عند الادعاء عليهم بالسلع وإنكارهم لها أو ادعائهم بأنهم قد أدوها لأصحابها لقوله ﷺ: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»، فضمن عليٌّ الصناع في عهده على خلاف الأصل الذي كان مطبقًا في عهد رسول الله ﷺ وصحابته؛ وذلك لأن عليًا نظر في تغير ظروف العصر وما رآه من ضعف ذمم بعض الناس وضياع الحقوق على أصحابها، ولتحقيق العدالة بين الناس؛ لذلك ضمن عليٌّ الصناع في عهده.

ودار الإفتاء المصرية رأت أن الفائدة المحددة إذا كان المقصود منها أنها ربح عائد على الأموال المقدمة للاستثمار فيما أحله الله فلا مانع منها شرعًا.

وبناءً على ما سبق توضيحه وفي واقعة السؤال:

فإن العائد والفوائد الناتجة من شهادات الاستثمار والودائع البنكية ودفاتر التوفير تكون حلالًا شرعًا ما دامت الأماكن المودع فيها هذه الأموال تقوم باستثمارها فيما أحله الله تعالى، وذلك عن طريق العمل فيها في التجارة الحلال والاستثمار المباح شرعًا على ما سبق تفصيله.

وهذا إذا كان الحال كما ورد بالسؤال، ومما ذكر يعلم عنه الجواب. والله سبحانه وتعالى أعلم»[(١)].

وفتواها أيضًا سنة ٢٠٠٥م بشأن حكم الفوائد الثابتة على الودائع والشهادات، ونصها:

«اطلعنا على الطلب المقيد برقم ١٣٨ لسنة ٢٠٠٥م المتضمن:

أرجو بيان الحكم الشرعي في الفائدة الثابتة التي تدفعها البنوك على الودائع وشهادات الاستثمار وشهادات الإيداع.

الجواب:

اختلف الفقهاء منذ ظهور البنوك في العصر الحديث في تصوير شأنها؛ طبقًا لاختلاف أهل القانون

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٢٦/ ٣٠٠-٣٠٣) من فتاوى فضيلة الإمام الأكبر الدكتور/ أحمد الطيب.

والاقتصاد في ذلك التصوير فيما إذا كانت العلاقة بين العملاء والبنك هي علاقة القرض كما ذهب إليه القانونيون، أو هي علاقة الاستثمار كما ذهب إليه الاقتصاديون.

والاختلاف في التصوير يبنى عليه اختلاف في تكييف الواقعة؛ حيث إن من كيفها قرضًا عده عقد قرض جر نفعًا؛ فكان الحكم بناء على ذلك أنه من الربا المحرم، ثم اختلفت الفتوى:

فرأى بعضهم أن هذا من قبيل الضرورات التي يجوز للمسلم عند الاضطرار إليها أن يفعلها بناء على قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، أخذًا من عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

ورأى بعضهم أنه ليس من باب الضرورة؛ حيث إن الضرورة تعرف شرعًا بأنها «ما لم يتناولها الإنسان هلك أو قارب على الهلاك»، وبعض هؤلاء رأى الجواز من قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة»، ومن سلك في التكييف مسلك الاستثمار، فبعضهم عدها من قبيل المضاربة الفاسدة التي يمكن أن تصحح بإجارة، وبعضهم ذهب إلى أنها معاملة جديدة وعقد جديد غير مسمى في الفقه الإسلامي الموروث، فاجتهد فيه اجتهادًا جديدًا، كما اجتهد فقهاء سمرقند في عقد بيع الوفاء باعتباره عقدًا جديدًا، وكما اجتهد شيخ الإسلام أبو السعود في عقد المعاملة وحكم بحلها، كما حكم الأولون بحل الوفاء؛ وذلك لمراعاة مصالح الناس ولشدة الحاجة إليها، ولاستقامة أحوال السوق بها، ولترتب معاش الخلق عليها، ولمناسبتها لمقتضيات العصر من تطور المواصلات والاتصالات والتقنيات الحديثة وزيادة السكان وضعف الروابط الاجتماعية وتطور علوم المحاسبة وإمساك الدفاتر، واستقلال الشخصية الاعتبارية عن الشخصية الطبيعية، وغير ذلك كثير.

فالحاصل أن الخلاف قد وقع في تصوير مسألة التعامل في البنوك ومع البنوك، وفي تكييفها، وفي الحكم عليها، وفي الإفتاء بشأنها.

والقواعد المقررة شرعًا:

أولًا: أنه إنما ينكر ترك المتفق على فعله أو فعل المتفق على حرمته، ولا ينكر المختلف فيه.

ثانيًا: أن الخروج من الخلاف مستحب.

ثالثًا: أنه من ابتلي بشيء من المختلف فيه فليقلد من أجاز.

ومن المعلوم من الدين بالضرورة حرمة الربا؛ حيث وردت حرمته في صريح الكتاب والسنة، وأجمعت الأمة على تحريمه، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ

الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقال رسول الله ﷺ: «**لعن الله آكل الربا ومؤكله وشاهديه وكاتبه**». رواه البخاري ومسلم.

ولكن الخلاف حدث فيما إذا كان هذا الحاصل في واقع البنوك من قبيل الربا المحرم شرعًا، أو أنه من قبيل العقود الفاسدة المحرمة شرعًا أيضًا، أو أنه من قبيل العقود المستحدثة، والحكم فيها الحل إذا حققت مصالح أطرافها، ولم تشتمل على ما حُرِّمَ شرعًا.

وبناء على ما سبق: فإنه يجب على كل مسلم أن يدرك أن الربا قد حرمه الله سبحانه وتعالى، وأنه متفق على حرمته، ويجب عليه أن يدرك أن أعمال البنوك اختلف في تصويرها وتكييفها والحكم عليها والإفتاء بشأنها، وأن يدرك أن الخروج من الخلاف مستحب، ومع ذلك فله أن يقلد من أجاز، ولا حرمة عليه حينئذ في التعامل مع البنك بكافة صوره أخذًا وإعطاءً وعملًا وتعاملًا ونحوها.

ومما ذكر يعلم الجواب. والله سبحانه وتعالى أعلم»[1].

وفتواها كذلك سنة ٢٠١٣م بشأن حكم أذون الخزانة والسندات والودائع، ونصها:

«اطلعنا على الطلب المقيد برقم ٣١٩ لسنة ٢٠١٣م، والمتضمن:

برجاء من سيادتكم إفادتنا بحكم الشرع حول الاستثمار في الأدوات الاستثمارية التالية من حيث توافقها مع أحكام الشريعة الإسلامية:

- أذون الخزانة والسندات الحكومية.
- الودائع والحسابات المختلفة مع البنوك الإسلامية.

الجواب:

أولا: أذون الخزانة هي نوع من الأوراق المالية التي يقوم بإصدارها البنك المركزي لحساب وزارة المالية، أي أن البنك يكون وسيطًا بين الأشخاص والدولة، وتتميز بأنها قصيرة الأجل لا تزيد غالبًا على عام، ويصدر إذن الخزانة عادة بخصم إصدار، أي إنه يباع بأقل من قيمته الاسمية، وتلتزم الحكومة دفع القيمة الاسمية للإذن كاملة في تاريخ الاستحقاق، والفرق بين القيمة الاسمية والمبلغ المدفوع في الإذن هو مقدار العائد الذي يجنيه المستثمر.

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٢٩/ ٢٠٢-٢٠٥) من فتاوى فضيلة الدكتور/ علي جمعة.

وكذلك الحال بالنسبة للسندات الحكومية؛ فلا فرق بين أذون الخزانة وبين السندات الحكومية إلا من جهة أجل كل منهما؛ حيث تتميز أذون الخزانة بأنها قصيرة الأجل لا تزيد غالبًا على عام كما بينا، أما السندات الحكومية فعبارة عن أذون خزانة طويلة الأجل.

والهدف من إصدار هذه الأوراق المالية كما هو مقرر في علم الاقتصاد: هو دعم الوعي الادخاري لدى جمهور المتعاملين، وتمويل خطة التنمية في الدولة وتمويل عجز الموازنة؛ مما يقلل من مشكلة التضخم المالي في الدولة، ويُجنِّب مشكلات إصدار البنكنوت وزيادة كمية المعروض منه في المجتمع وما يترتب عليه من زيادة في الأسعار وظلم بَيِّنٍ لمحدودي الدخل، فهو من قبيل السياسات النقدية التي لابد منها مع جَعْل وسيط التبادل بين الناس هذه الأوراق المطبوعة والخروج عن قاعدة ربطها بالذهب وهو ما يُعرَف بالتعويم.

والأرباح المقدمة على هذه الأذون والسندات الحكومية إنما هي للتشجيع على الاكتتاب فيها؛ حتى يمكن للدولة مواجهةُ المشكلات المشار إليها سابقًا.

كما أن الدولة هي المنوطة بإصدار الأوراق النقدية، وهي التي يمكنها سداد هذه الأذون بطبع قيمتها في الوقت المناسب لذلك؛ فتدرأ المشكلات وتحافظ على مستويات الأسعار وتدفع عجلة التنمية بأسلوب حكيم.

والدولة في إصدارها لمثل هذه الأوراق المالية هي شخصية اعتبارية لها أحكامها التي تختلف عن أحكام الشخصية الطبيعية، وقد اعتبر الفقهاء أربع جهات لتغير الأحكام من بينها تغير الأحكام على قدر طبيعة الأشخاص؛ فأقروا مثلًا عدم استحقاق زكاة على مال الوقف والمسجد وبيت المال، وجواز استقراض الوقف بالربح عند الحاجة إلى ذلك.

كما أن هذه الأوراق المالية الحكومية إنما هي في الحقيقة عقود تمويل وليست قروضًا؛ لأن القرض عقد إرفاق مبناه على الفضل ومكارم الأخلاق بسد الحاجات وكشف الكُرَب، فإذا كان فيه استغلال الغني لحاجة الفقير بإغراقه في الفوائد وتراكم الديون المركَّبة كان ظلمًا بيِّنًا، أما إذن الخزانة أو السند الحكوميين فهما من العقود الجديدة القائمة على تبادل المصالح والمنافع التي سبق الإشارة إليها، والذي عليه العمل والفتوى أنه يجوز إحداث عقود جديدة من غير المُسمَّاة في الفقه الموروث كما رجَّحَه الشيخ ابن تيمية وغيره من الفقهاء.

وأما الاعتراض على هذا العقد بأن فيه غررًا أو ضررًا أو ربًا فليس بصحيح، ويجاب عنه بأن الواقع المعيش قد تغير بمجموعة من العلوم الضابطة، كدراسات الجدوى وبحوث العمليات والإحصاء

والمحاسبة، وتغير فيه كنه الاتصالات والمواصلات والتقنيات الحديثة، وهذا كله يستوجب تحديد معنًى جديد للغرر والضرر لا يوجد في مثل هذه الأذون والسندات الحكومية، بل يوجد في عدم إصدارها.

أما الحكم على هذه الأذون والسندات الحكومية بأنها من الربا فلا نراه وجيهًا، بل إنها عكس الربا تمامًا، ولقد خرج الذهب والفضة من تعامل الناس كوسيطٍ للتبادل ومخزونٍ للقيمة ومعيارٍ للأثمان، وكانا مقبولَيْنِ قبولًا عامًّا، وأصبح وسيطُ التبادل يفتقد مِعياريَّته للأثمان وخَزْنَه للقيمة، فلا يجري الربا في هذه الأوراق النقدية بعد تعويمها وفصلها عن قاعدة الذهب أصلًا عند جميع المذاهب السُّنِّيَّة؛ لأن علة الربا قاصرة لا يُتعدَّى بها عن موطنها، والمحل فيها جزء علة كما نص عليه جماعة من الفقهاء، منهم الشيخ سليمان الجمل الشافعي في «حاشيته على شرح المنهج» لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (٣/ ٤٥، ط. دار الفكر) حيث يقول: «وحرمته- أي الربا- تعبدية، وما ذُكِرَ فيه من أنه يؤدي إلى التضييق ونحوه حِكَمٌ لا عِلَلٌ» اهـ.

من كل ذلك: نرى أن أذون الخزانة والسندات الحكومية هي عقود تمويل جديدة خالية من الغرر والضرر والربا تحقق مصالح أطرافها؛ ولذا فهي معاملات جائزة ولا شيء فيها، ويجب عدم تسميتها بـ«القروض»؛ لأن ذلك يسبب لَبسًا مع قاعدة «كلُّ قرضٍ جَرَّ نفعًا فهو رِبًا».

ثانيًا: اختلف الفقهاء منذ ظهور البنوك في العصر الحديث في تصوير شأنها؛ طبقًا لاختلاف أهل القانون والاقتصاد في ذلك التصوير، فيما إذا كانت العلاقة بين العملاء والبنك هي علاقة القرض كما ذهب إليه القانونيون، أو هي علاقة الاستثمار كما ذهب إليه الاقتصاديون، والاختلاف في التصوير ينبني عليه اختلاف في تكييف الواقعة؛ حيث إن من كيفها قرضًا عده عقد قرض جر نفعًا فكان الحكم بناء على ذلك أنه من الربا المحرم، ثم اختلفت الفتوى فرأى بعضهم أن هذا من قبيل الضرورات التي يجوز للمسلم عند الاضطرار إليها أن يفعلها؛ بناء على قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»؛ أخذًا من عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، ورأى بعضهم أنه ليس من باب الضرورة؛ حيث إن الضرورة تعرف شرعًا بأنها حالة إذا لم يتناول الإنسان فيها المحرم هلك أو قارب على الهلاك، وبعض هؤلاء رأى الجواز من قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة» عامة كانت أو خاصة، ومن سلك في التكييف مسلك الاستثمار فبعضهم عدها من قبيل المضاربة الفاسدة التي يمكن أن تصحح بإجارة، وبعضهم ذهب إلى أنها معاملة جديدة وعقد جديد غير مسمى في الفقه الإسلامي الموروث، فاجتهد فيه اجتهادًا جديدًا، كما اجتهد فقهاء سمرقند في عقد بيع الوفاء باعتباره عقدًا جديدًا، وكما اجتهد شيخ الإسلام أبو السعود في عقد المعاملة

وحكم بحلها كما حكم الأولون بحل بيع الوفاء؛ وذلك لمراعاة مصالح الناس ولشدة الحاجة إليها، ولاستقامة أحوال السوق بها، ولترتب معاش الخلق عليها، ولمناسبتها لمقتضيات العصر من تطور المواصلات والاتصالات والتقنيات الحديثة وزيادة السكان وضعف الروابط الاجتماعية، وتطور علوم المحاسبة، وإمساك الدفاتر، واستقلال الشخصية الاعتبارية عن الشخصية الطبيعية... وغير ذلك كثير.

فالحاصل أن الخلاف قد وقع في تصور مسألة التعامل في البنوك ومع البنوك، وفي تكييفها وفي الحكم عليها وفي الإفتاء بشأنها.

ومن القواعد المقررة شرعًا:

أولًا: أنه إنما ينكر ترك المتفق على فعله أو فعل المتفق على حرمته، ولا ينكر المختلف فيه.

ثانيًا: أن الخروج من الخلاف مستحب.

ثالثًا: أنه من ابتلي بشيء من المختلف فيه فليقلد من أجاز.

ومن المعلوم من الدين بالضرورة حرمة الربا؛ حيث وردت حرمته في صريح الكتاب والسنة، وأجمعت الأمة على تحريمه، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقال رسول الله ﷺ: «**لعن الله آكل الربا ومؤكله وشاهديه وكاتبه**». رواه البخاري ومسلم.

ولكن الخلاف حدث فيما إذا كان هذا الحاصل في واقع البنوك من قبيل الربا المحرم شرعًا، أو أنه من قبيل العقود الفاسدة المحرمة شرعًا أيضًا، أو أنه من قبيل العقود المستحدثة، والحكم فيها الحل إذا حققت مصالح أطرافها، ولم تشتمل على ما حُرِّمَ شرعًا.

وبناء على ما سبق: فإنه يجب على كل مسلم أن يدرك أن الربا قد حرمه الله سبحانه وتعالى، وأنه متفق على حرمته، ويجب عليه أن يدرك أن أعمال البنوك اختلف في تصويرها وتكييفها والحكم عليها والإفتاء بشأنها، وأن يدرك أن الخروج من الخلاف مستحب، ومع ذلك فله أن يقلد من أجاز، ولا حرمة عليه حينئذ في التعامل مع البنك وشهادات الاستثمار بصورها كافةً أخذًا وإعطاءً وعملًا وتعاملًا ونحوها. والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٤٣/ ١٨٢-١٨٧) من فتاوى فضيلة الدكتور/ شوقي علام.

فهذا الاختلاف الواضح بين فتاوى تلك الهيئات مرجعه إلى مراعاة فقه الواقع واختلاف الأعراف والظروف والأحوال ونحو ذلك مما له أثر بلا شك على الفتوى المعاصرة.

المطلب الثاني: فقه التوقُّع وأثره في فقه التنزيل:

وفيه فرعان:

- الفرع الأول: المقصود بفقه التوقُّع.
- الفرع الثاني: أثر فقه التوقُّع في فقه التنزيل.

الفرع الأول: المقصود بفقه التوقُّع:

التَّوَقُّعُ في اللغة: تَنَظُّرُ الأَمْرِ، يُقَالُ: تَوَقَّعْتُ مَجِيئَه وتَنَظَّرْتُه. وتَوَقَّعَ الشيءَ واسْتَوْقَعَه: تَنَظَّرَه وتَخَوَّفَه، والتوقُّع: تَظَنِّي الشيء وتوهُّمه[١].

وتَوَقَّعَ على وزن تَفَعَّلَ، وهي تدل على التكلُّف، نحو تَصَبَّرَ، وتَشَجَّعَ[٢].

فالتوقُّع: انتظار وترقُّب للحدوث، وفيه نوع من التظني والتوهم، أو غلبة الظن، ويعني الافتراض أيضًا[٣].

واصطلاحًا: يعتبر مصطلح «فقه التوقُّع» مصطلحًا حديثًا، وإن كان مضمونه قديمًا وأصيلًا ومعروفًا عند فقهائنا الأوائل، فافتراض المسائل الذي عُرِفَ عند مدرسة الكوفة وفقهاء الحنفية من بعدها ما هو إلا صورة من التوقُّع[٤].

وهذا ليس غريبًا؛ فإن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، ومن مهام الفقيه المجتهد أن يتوقع داخل عمله الاجتهادي أبعاد الحكم كلَّها وجوانبَه المختلفة من حيث ما يفضي إليه الحكم، وحال المكلفين في بيئاتهم المختلفة معه، وما سيئول إليه الأمر في الأزمان القادمة.

(١) انظر: لسان العرب (٨/ ٤٠٦) مادة (وقع)، وأيضًا: مجمل اللغة لابن فارس ص(٩٣٤)، باب الواو والقاف وما يثلثهما، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، بتحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٢) انظر: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٢٩).

(٣) انظر: معجم لغة الفقهاء ص(١٣١)، وتنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٢٩).

(٤) انظر: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(١٩).

وقد تلمَّس له عدد من المعاصرين تعريفات تكشف عن مفهومه، منها: أنه عملية استنباطية ذهنية، تحمل الفقيه على تتبع مراد الشارع الحكيم من أحكامه؛ ليدرك أسرار التشريع فيحمل عليها ما يستجد في دنيا الناس[١].

وعرَّفه الشيخ ابن بيه بقوله: «إن فقه التوقُّع يعني استناد الأحكام إلى المستقبل»[٢].

وعرَّفه بعض الباحثين بأنه: «التعرف على الأحكام الشرعية للمسائل التي يتوقع حدوثها»[٣].

وعرَّفه باحث آخر بأنه «حسن الاستعداد للنازلة قبل وقوعها، أو الاستعداد لآثارها بعد وقوعها، باستشراف المشاهد التي يمكن أن تئول إليها في المستقبل، وذلك بواسطة تبصرات ومقاربات عقلية ينجزها عقل الفقيه المزكى بنور الوحي، المستند إلى شواهد الماضي وقرائن الأحوال الحاضرة، فيعمد عند النظر في الوقائع المستقبلية أو الوقائع الحالية التي تترتب عليها آثار مستقبلية، يعمد بشفوف نظره إلى توقع الصورة التي ستئول إليها الواقعة، ثم يرصد جملة المصالح والمفاسد المترتبة على تلك الصورة، ثم ينزل الأحكام المناسبة لها»[٤].

وعرَّفه غيره بأنه: «الاجتهاد في الأحكام استنادًا إلى المستقبل والمآل، وذلك إما بتغليب النظر في مآل الواقعة الفقهية الكائنة، أو بتنجيز الحكم في الواقعة الفقهية المرتقبة استعدادًا لها ودرءًا لما قد يسببه تأجيل الاجتهاد فيها من فوات اقتناء مصالح منظورة، أو ارتداء مفاسد محذورة، وذلك برصد الاتجاه المتصوَّر للواقعة، واستشراف ما يمكن أن يئول إليه أمرها في الاستقبال؛ تحقيقًا لمقاصد الشارع من إحقاق النفع والصلاح واليسر، ودرء الفساد والحرج والعنت عن الأمة»[٥].

وبعض هذه التعريفات أشبه بشرح المصطلح، وليس تعريفه، ويمكننا الاكتفاء- كما عبر بعضهم- بأنه: «الاجتهاد في الأحكام استنادًا إلى المستقبل والمآل».

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(٢١)، وفقه التوقُّع: مفهومه وعلاقته بالنظر في المآل وفقه الواقع «دراسة تأصيلية» للدكتور/ نجم الدين قادر الزنكي، بحث منشور بلا بيانات ص(٢٣).

(٣) انظر: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(٢٠).

(٤) انظر: المرجع السابق ص(٢١).

(٥) فقه التوقُّع: دراسة تأصيلية لمفهومه ومشروعيته ومنهاجه ومعالمه للدكتور/ نجم الدين قادر الزنكي، بحث منشور بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، المجلد (٣٣) العدد (١) ربيع ١٤٣٦/ ١٤٣٧هـ- ٢٠١٥/ ٢٠١٦م ص(٩١).

واعتبر بعض الباحثين أن فقه التوقُّع ينصرف غالبًا إلى معنيين: الأول: تكييف واقعة حادثة باعتبار مآلها وسيرورتها في المستقبل، والثاني: رصد المستقبل وتشخيص وقائعه المرتقبة وتظني أحداثه المتسلسلة المتركبة، ومقاربة أحكام فقهية جزئية أو رسم سياسات شرعية كلية لها[١].

وفقه التوقُّع- كما يقول بعض الباحثين- لابد أن يستند إلى الماضي باعتباره تاريخًا للواقعة أو للتشريع عمومًا بما فيه من وقائع مشابهة، وإلى الحاضر تحليلًا للواقعة والظروف والأحوال، وإلى المستقبل استشرافًا للتحديات وتقديرًا للنتائج والمآلات الممكنة والمحتملة؛ فالمتوقع في حقيقته مآل للواقع يفيد من معطياته وآلياته[٢].

وكما قال الشيخ ابن بيه: «فإن تحقيق المناط بالواقع والتوقُّع يرنو إلى الماضي استصحابًا، وينظر إلى الحاضر استصلاحًا، ويرقب المستقبل والمآلات سدًّا للذرائع»[٣].

وقد أرشد العديد من النصوص لفقه التوقُّع[٤]؛ بحيث يمكننا القول إنه ثابت بالاستقراء للكثير من نصوص الشريعة، كما هو الحال في اعتبار المآل؛ ففقه التوقُّع يقوم- ضمن ما يقوم عليه- على اعتبار المآلات، وإن كان فقه التوقُّع أعم وأوسع من اعتبار المآل؛ ففقه المآل توقُّع، لكنه توازنٌ بين الحاضر والمستقبل[٥], أما التوقُّع فهو متمحِّضٌ للمستقبل.

ويكفي أن نذكر هنا حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، الذي قال فيه: «كان النَّاسُ يَسأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عن الخير، وكنتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ؛ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ؛ فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: «**نَعَمْ**»، فَقُلْتُ: هَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «**نَعَمْ، وَفِيهِ دَخَنٌ**». قُلْتُ: وَمَا دَخَنُهُ؟ قَالَ «**قَوْمٌ يَسْتَنُّونَ بِغَيْرِ سُنَّتِي، ويهدون بغير هديي، تعرفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ**»، فَقُلْتُ: هَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «**نَعَمْ، دُعَاةٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا**»، فَقُلْتُ: يا رسول الله! صِفْهُمْ لَنَا، قَالَ: «**نَعَمْ، قَوْمٌ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا**»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَمَا تَرَى إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ! قَالَ: «**تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ**»، فَقُلْتُ: فَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ؟ قَالَ: «**فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ عَلَى أَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ و أنت على ذلك**»»[٦].

فهذا نظر متمحض للمستقبل.

(١) انظر: المرجع السابق ص(٩٢-٩٣).

(٢) انظر: الاجتهاد المقاصدي «قراءة نقدية» للدكتور/ رياض الجوّادي ص(٢٣٧)، ط. دار التجديد، الطبعة الأولى ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م، وانظر أيضًا: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٣٣).

(٣) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٣٧).

(٤) راجع مثلا: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(٢٠).

(٥) انظر: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٣٣).

(٦) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، رقم (٧٠٨٤)، ومسلم في صحيحه: كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، رقم (١٨٤٧).

الفرع الثاني: أثر فقه التوقُّع في فقه التنزيل:

يرتبط فقه التوقُّع بفقه التنزيل ارتباطًا وثيقًا؛ حيث يعتمد على استشراف الحوادث التي لم تقع بعد؛ بناءً على قرائن ودلائل موضوعية، وأقيسة ونظائر معتبرة، بحيث تجنب المجتهد الوقوع في الرجم بالغيب، والإفراط في التشاؤم، أو الإغراق في التفاؤل بما سيقع.

كما يعتمد فقه التوقُّع على النظر لما يئول إليه تنزيل الأحكام على تلك الحوادث والوقائع(١).

وفقه التوقُّع يرتبط إلى حد كبير باعتبار المآل، أو ما يعرف حديثًا بعلم المستقبل أو المستقبليات، وهو علم من جملة العلوم الاجتماعية التي تدرس ما يمكن أن يكون عليه حال الإنسان في المستقبل، فهو يُعنَى بفقه مستقبل الإنسان. لكن فقه التوقُّع يختص بمراعاة ذلك في الفتوى التي تتفرع عن الاجتهاد وفقه تنزيل الأحكام على الحوادث المتوقعة مستقبلًا، بما يحقق مقاصد الشريعة(٢).

فقد يحتاج المفتي أن يبني فتواه على ما يحقق مصلحة، أو يدرأ مفسدة في المستقبل؛ فحيثيات الحكم أو علته كامنة في توقع ما يحدث في المستقبل إن ترك الأمر على أصل الإباحة أو الحظر(٣).

ولا ضير أبدًا من استفادة الفقيه والمجتهد من علم المستقبل أو المستقبليات، وهذا سيدفع عجلة الاجتهاد في ضوء كليات الشريعة وقواعدها العامة.

وعلم المستقبل ضرب من ضروب المعرفة الخاصة بالتوقُّعات الممكن حدوثها، فيعمل الإنسان على تدبير مصالحه العامة والخاصة وفق تلك التوقُّعات، سواء على المستوى الاجتهادي، أو على مستوى علم التخطيط الذي يعنى بالخطط التنموية في الاقتصاد وغيره؛ وهذا كله يعمل على تفادي الأزمات التي يمكن أن تعيق مسيرة الدولة وبنائها(٤).

ولا يخفى اهتمام الفقهاء حديثًا بما أطلق عليه الفتوى المستقبلية، التي تقوم على الاستعداد للنوازل والحوادث قبل حدوثها، وهذا يعين بلا شك على توسيع الأفق الفقهي؛ حيث يتم تقليب أوجه الاحتمالات الممكنة للمسألة وسبرها واستصفاء نخبتها، ثم صياغة الحكم أو الفتوى فيها استهداءً بمقاصد الشريعة ومآلات الأفعال(٥).

(١) انظر: فقه التنزيل: مفاهيم ومقاربات، بمجلة المعيار، العدد (٤٢) يونيه ٢٠١٧م ص(٢١).

(٢) راجع: دور العلوم الإنسانية في ترشيد الاجتهاد التنزيلي للدكتور/ نبيل موفق، بحث منشور بمجلة الشهاب بجامعة الوادي- الجزائر، المجلد الثامن، العدد الأول سنة ٢٠٢٢م ص(٣٨٨).

(٣) انظر: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع ص(٣٠).

(٤) انظر: دور العلوم الإنسانية في ترشيد الاجتهاد التنزيلي، بمجلة الشهاب بجامعة الوادي- الجزائر، العدد الأول سنة ٢٠٢٢م ص(٣٨٨).

(٥) انظر: دور العلوم الإنسانية في ترشيد الاجتهاد التنزيلي، بمجلة الشهاب بجامعة الوادي- الجزائر، العدد الأول سنة ٢٠٢٢م ص(٣٨٩).

وهذا ما فعله قديمًا فقهاء مدرسة الرأي، ومن بعدهم فقهاء الحنفية من خلال ما عرف في تاريخ الفقه بالفقه الافتراضي أو الفقه التقديري وتفريع المسائل، حتى عرفوا بالأرأيتيين من كثرة قولهم: أرأيت إن كان كذا؛ فما يكون الحكم؟

وقد كان لهذا الفقه الافتراضي فضل كبير في توسيع نطاق الفقه الإسلامي، وانتقاله من المرحلة الواقعية إلى المرحلة النظرية[١].

وعدم معرفة هذا النوع من الفقه في عصر الصحابة- وإن كنا لا نعدم نماذج ومبادرات له خاصةً من عمر بن الخطاب رضي الله عنه[٢]- وعدم أخذ فقهاء مدرسة الحديث به في المدينة وما جاورها، وما كان من إنكار كثير من السلف والمتقدمين له إنما كان نظرًا لبساطة الحياة في كثير من البيئات في ذلك الوقت، واختلاف طبيعتها عن طبيعة ما نعيشه الآن، وعدم احتياجهم لذلك.

وذكر ذلك ابن القيم رحمه الله، قال: «حكي عن كثير من السلف أنه كان لا يتكلم فيما لم يقع، وكان بعض السلف إذا سأله الرجل عن مسألة قال: هل كان ذلك؟ فإن قال: نعم؛ تكلف له الجواب، وإلا قال: دعنا في عافية». ثم قال: «والحق التفصيل، فإن كان في المسألة نص من كتاب الله، أو سنة عن رسول الله ﷺ، أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر؛ فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت؛ استحب له الجواب بما يعلم، لاسيما إن كان السائل يتفقه بذلك ويعتبر بها نظائرها، ويفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحةً كان هو الأولى، والله أعلم»[٣].

وقال الشاطبي بعدما ذكر عددًا من المسائل: «فهذه المواضع وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط لابد فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة، فأما إن لم يكن ثَمَّ تعيين؛ فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع، ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل

---

(١) انظر: نشوء المدارس الفقهية في عصر التابعين «دراسة تاريخية تحليلية» للدكتور/ هشام العربي، بحث مقدم لمؤتمر «هوية التابعين وتأسيس العلوم الإسلامية» بجامعة صكاريا- تركيا، مايو ٢٠٢٣م ص(٢٢، ٢٤).

(٢) يكفي مثالاً على ذلك رأيه رضي الله عنه فيما يتعلق بتقسيم أرض السواد في العراق، حينما أبى أن يقسمها بين الفاتحين، وقال: «فَمَا لِمَنْ جَاءَ بَعْدَكُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ؟!»، وقال في رواية أخرى: «أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلَا أَنْ أَتْرُكَ آخِرَ النَّاسِ بَبَّانًا لَيْسَ لَهُمْ شَيْءٌ، مَا فُتِحَتْ عَلَيَّ قَرْيَةٌ إِلَّا قَسَمْتُهَا كَمَا قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَيْبَرَ، وَلَمْ أَتْرُكْهَا خِزَانَةً لَهُمْ يَقْتَسِمُونَهَا». انظر: الأموال لابن زنجويه (١/ ١٩٠- ١٩١) بتحقيق د/ شاكر ذيب فياض، ط. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، وراجع في قضية الأرض المفتوحة ورأي عمر وما كان منه ومن الصحابة في ذلك: منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص(١٣١، وما بعدها).

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤/ ١٧٠).

ما لم يتعين؛ فلابد من اعتبار توابعه»[١].

وتحدَّث بعض الباحثين عن أهمية فقه التوقُّع خاصة في الجوانب السياسية وأمور الشأن العام، وما كان يعرف بالإيالات، وأنها تقوم بصورة أساسية على فقه التوقُّع، والنظر في العواقب وحسن إدارة الطوارئ والمشكلات غير المتوقعة[٢].

ولإمام الحرمين الجويني عناية بهذا الجانب، وتحدث عنه في كتابه «غياث الأمم في التياث الظلم»، ومما قاله: «للشرع مبنًى بديع، وأُسٌّ هو منشأ كل تفصيل وتفريع، وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية، والدراية، وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية؛ وذلك أن قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قط أصلان إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه»[٣].

كما بيَّن فوائد فقه التوقُّع، قال: «إنه ليس خاليًا عن فوائد جمة مع بقاء العلوم بتفاصيل الشريعة، وفيها التنبيه على مأخذ الأصول والفروع، ومن أحكمه تفتحت قريحته في مباحث المعاني، وعرف القواعد والمباني، ورقي إلى مرقى عظيم من الكليات، لا يدركه المتقاعد الواني، وطرق المباحث لا تهذب إلا بفرض التقديرات قبل وقوعها، والاحتواء على جملها ومجموعها»[٤].

ومن الأمثلة التي مثَّل بها الجويني لضرورة فقه التوقُّع في جانب السياسات خاصةً: قوله فيما يتعلق بادخار جزء من موارد الدولة لما يتوقع حدوثه مستقبلًا: «والذي أقطع به أن الحاجات إذا انسدت، فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار، فحتم عليه أن يفعل ذلك، ولست أرى ذلك من مسائل التحري التي تتقابل فيها مسالك الظنون.

والدليل القاطع على ذلك أن الاستظهار بالجنود والعسكر المعقود عند التمكن حتم، وإن بعد الكفار، وتقاصت الديار؛ لأن الخطة إذا خلت عن نجدة معدة، لم نأمن الحوادث والبوائق والآفات والطوارق، وإذا ارتبط النظر بالأمر الكلي، وآل الخوف والاستشعار إلى البيضة والحوزة، فقد عظم الخطر، وتفاقم الغرر، وصعب موقع تقدير الزلل والخطل، وإذا كان الاستظهار بالجنود محتومًا، فلا معول على مملكة لا معتضد ولا مستند لها من الأموال؛ فإنها شوف الرجال، ومرتبط الآمال، ومن ألف مبادئ النظر في تصاريف الأحوال في الإيالات لم يخفَ عليه مدرك الحق في هذا المقال»[٥].

(١) الموافقات في أصول الشريعة (٣/ ٨٣).

(٢) راجع: الاجتهاد المقاصدي «قراءة نقدية» ص(٢٤٢).

(٣) غياث الأمم في التياث الظلم ص(٤٣٣).

(٤) المرجع السابق ص(٥٢٠- ٥٢١).

(٥) غياث الأمم في التياث الظلم ص(٢٥٠).

وخلاصة القول: إن الفتوى المستقبلية أو فقه التوقُّع ليس ترفًا فكريًّا أو رياضةً ذهنيةً، بل إنها لا تقل أهمية عن الاجتهاد للحاضر ومشكلاته، وما كان أصل قاعدة الذرائع واعتبار المآلات إلا استشرافًا للمستقبل وما يتوقع حدوثه فيه[1].

ويمكن أن نمثل في هذا الصدد بقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بخصوص الجينيوم البشري والهندسة الحيوية المستقبلية، ونصه:

«إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الرابعة والعشرين بدبي، خلال الفترة من: ٠٧- ٠٩ ربيع الأول ١٤٤١هـ، الموافق: ٠٤- ٠٦ نوفمبر ٢٠١٩م، وبعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع الجينوم البشري والهندسة الحيوية المستقبلية: استعراض قرارات المجمع، وبيان مردودها الفاعل والمستجدات والتحديات، وبعد استماعه إلى المناقشات الموسعة التي دارت حوله، قرر ما يلي:

أولًا: التأكيد على ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٢٠٣ (٩/ ٢١) بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين) والمنعقد في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض (المملكة العربية السعودية) من ١٥- ١٩/ ١/ ١٤٣٥هـ الموافق ١٨- ٢٢/ ١١/ ٢٠١٣م.

ثانيًا: تقنيات التحرير الجيني مثل (كريسبر كاس٩) وغيرها: تقنيات حديثة للتعديل الجيني وتحرير الجينات بوظيفة الاستبدال أو التصحيح التي تُستخدم في معالجة الأخطاء الإملائية على الحاسوب، وبدلًا من تحرير الكلمات تعيد تقنيات تحرير الجين كتابة الحمض النووي، وهذه التقنيات أكثر دقة وسهولة من التقنيات السابقة للعلاج الوراثي. وتستهدف علاج العديد من الأمراض المستعصية، ولا تزال هذه التقنيات بحاجة لمزيد من الأبحاث للتأكد من سلامتها وفعاليتها، ويكون التحرير الجيني بهذه التقنيات مباحًا إذا تحققت الشروط التالية:

١- أن تصادق على سلامتها وفعاليتها المرجعيات الطبية ذات العلاقة.

٢- أن تستخدم لأغراض طبية في الوقاية من حدوث الأمراض الوراثية وعلاجها، ويمنع مطلقًا استخدامها في الأمور التجميلية (التحسينية).

٣- أن تكون هناك إجراءات تنظيمية صارمة للتأكد من احترام الأشخاص المشمولين بالمعالجة، وتمنع أي إساءة في استخدام هذه التقنيات.

(١) انظر: دور العلوم الإنسانية في ترشيد الاجتهاد التنزيلي، بمجلة الشهاب بجامعة الوادي- الجزائر، العدد الأول سنة ٢٠٢٢م ص(٣٨٩).

ثالثًا: تقنية نقل الميتوكوندريا (المتقدرات) وهي: مولد الطاقة في الخلية من بويضة امرأة سليمة مع الحامض النووي إلى امرأة تعاني من عطب في الحامض النووي للميتوكوندريا (يسبب مرضًا مستعصيًا على العلاج)، من أجل إنجاب طفل سليم؛ فهذا لا يجوز شرعًا لاختلاط الأنساب. والله أعلم»[1].

* * *

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الإصدار الرابع ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م: قرار رقم (٢٣٥ [٦/ ٢٤]) بشأن الجينيوم البشري والهندسة الحيوية المستقبلية ص(٨٣٩- ٨٤٠).

المبحث السادس

اعتبار العرف

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: مفهوم العرف وتأصيل العمل به.
- المطلب الثاني: أثر اعتبار العرف في فقه التنزيل.

المطلب الأول: مفهوم العرف وتأصيل العمل به:

وفيه فرعان:

- الفرع الأول: مفهوم العرف.
- الفرع الثاني: تأصيل العمل بالعرف.

الفرع الأول: مفهوم العرف:

أصل العُرْف في اللغة يرجع إلى معاني الجود، واسم ما تعطيه وتبذله، وموج البحر، والعُرف ضد النُّكر، وكذا يطلق على المكان المرتفع، وعلى ضرب من النخيل، ويعني كذلك التتابع. والمعروف كالعُرْف، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ (تأنس) به وتطمئن إليه. والعَرْف: الطِّيب[(١)].

والعُرْف في اصطلاح الشرعيين: أحد الأدلة والمصادر التشريعية التي يرجع إليها عند عدم النص، والمقصود به: «ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول»[(٢)].

(١) راجع: لسان العرب (٩/ ٢٣٩-٢٤٢)، مادة (عرف)، والقاموس المحيط (٣/ ١٦٨-١٦٩) مادة (عرف).

(٢) هذا هو تعريف عبدالله بن أحمد النسفي في كتابه «المستصفى». انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء للدكتور/ أحمد فهمي أبي سنة ص(٢٨)، ط. دار البصائر بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، والعرف: حجيته وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة للدكتور/ عادل بن عبدالقادر قوته (١/ ٩٣-٩٤)، ط. المكتبة المكية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. وقريب منه تعريف السراج الهندي الذي ذكره ابن نجيم في الأشباه والنظائر (١/ ٩٤).

أو هو: «ما أَلِفَه الناسُ واعتادوه وساروا عليه من قول أو فعل»[١].

والعرف قد يكون قوليًّا أو عمليًّا، وقد يكون عامًّا أو خاصًّا، وهو بجميع هذه الأنواع قد يكون صحيحًا وقد يكون فاسدًا.

فالعرف العملي هو: ما اعتاده الناس من أعمال، كالبيع بالتعاطي في السلع التي كثر تداولها وتحدد سعرها، واستصناع الأواني والأحذية من غير تعيين زمن ولا أجرة، وتقسيم المهر إلى معجل ومؤجل، ونحو ذلك.

والعرف القولي هو: ما تعارف عليه الناس في بعض ألفاظهم بأن يريدوا بها معنى غير ما وضعت له، كتعارفهم على إطلاق لفظ «الولد» على الذكر دون الأنثى مثلًا[٢].

والعرف العام هو: العرف الشائع في جميع البلاد، ويسير عليه جميع الناس، وذلك كتعارف الناس على عقود الاستصناع، وعلى أن وضع اليد على عقار مدة طويلة دليل ملكيته، ونحو ذلك.

والخاص: ما شاع في بلد دون آخر، أو في مكان دون آخر، أو بين أصحاب حرفة معينة، وذلك كعرف التجار فيما يُعَدُّ عيبًا يُنقِص الثمن في البضاعة المبيعة أو لا يُعَدُّ عيبًا، وكعرفهم في بعض البلاد أن يكون ثمن بعض البضائع المبيعة بالجملة مقسطًا إلى عدد معلوم من الأقساط، ونحو ذلك[٣].

والعرف الصحيح هو: العرف الذي لا يخالف نصًّا من نصوص الشريعة، ولا يفوّت مصلحة معتبرة، ولا يجلب مفسدة راجحة، وذلك كالتعارف على تقسيم المهر إلى معجل ومؤجل مثلًا.

(١) انظر: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه للأستاذ/ عبدالوهاب خلاف ص(١٦٩)، ط. دار القلم بالكويت، الطبعة السابعة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م ، والمدخل للفقه الإسلامي للدكتور/ محمد سلام مدكور ص(٢٢٨)، ط. دار الكتاب الحديث بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٦م، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين للدكتور/ خليفة بابكر الحسن ص(٤٠)، ط. مكتبة وهبة بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. وهو قريب من تعريف الأستاذ/ مصطفى الزرقا؛ حيث عرفه بأنه «عادة جمهور قوم في قول أو فعل». انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٤٠)، فقرة (٤٨٣).

(٢) انظر: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور/ حسين حامد حسان ص(٢١٤- ٢١٥)، ط. مكتبة المتنبي بالقاهرة، بدون تاريخ، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص(٤٢)، وراجع: الفروق (١/ ١٧١- ١٧٣)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٨٤٥- ٨٤٧)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء ص(٤٣- ٤٥)، وأصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله ص(٣٤٩)، والتيسير في المعاملات المالية ص(١٦٩).

(٣) انظر: أسباب اختلاف الفقهاء للشيخ علي الخفيف ص(٢٤٣)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٨٤٨- ٨٤٩)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء ص(٤٥- ٤٦)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(٢٢٩)، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور/ حسين حامد ص(٢١٦)، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور/ وهبة الزحيلي (٢/ ٨٢٩- ٨٣٠)، ط. دار الفكر سنة ١٩٩٦م، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص(٤٢)، والتيسير في المعاملات المالية ص(١٦٩).

أما العرف الفاسد فهو ما كان مخالفًا لنص، أو جالبًا لضرر، أو دافعًا لمصلحة[١]، كتعارف بعض العائلات في بعض المجتمعات على حرمان البنت من ميراثها، أو عدم إعطائها نصيبها من الأرض مثلًا، وتعويضها عنه بالمال دون رضاها، معللين ذلك بعدم خروج أملاك العائلة إلى أزواج البنات، وكبعض العادات المستنكرة في الموالد والمآتم وبعض المناسبات، ونحو ذلك[٢].

الفرع الثاني: تأصيل العمل بالعرف:

يعتبر العرف الصحيح أصلًا من أصول التشريع، أما العرف الفاسد فلا يعتبر ولا يجوز الاعتداد به[٣].

والأصل في حجية العرف قول الله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ [سورة الأعراف: ١٩٩]، فكل ما شهدت به العادة قُضي به لظاهر هذه الآية، إلا أن تكون هناك بينة بخلافه[٤].

وقوله سبحانه: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٣]، فتحديد الرزق والكسوة ونوعيتها تابع للعرف؛ إذ قد أحال الله تعالى إليه[٥].

وقول النبي ﷺ لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان رضي الله عنهما: «**خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ**»[٦]. وهو نص على اعتبار العرف في تقدير النفقة[٧].

وغير ذلك من النصوص الكثيرة التي اعتبرت العرف واستندت إليه.

وإذا كانت الشريعة قد راعت المصالح في أحكامها وتشريعاتها؛ فإنها أيضًا راعت أعراف الناس وعاداتهم، وفي هذا يقول الشاطبي: «لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لابد من اعتباره العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد دل على جريان المصالح على ذلك؛

(١) انظر: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص(١٧٠)، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور/ بدران أبي العينين ص(٢٢٧)، ط. مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، بدون تاريخ.

(٢) انظر: مدخل لدراسة المذهب الحنبلي ص(١٦٠-١٦٢).

(٣) راجع في هذا المعنى: أصول الفقه الإسلامي للدكتور/ بدران أبو العينين ص(٢٢٨- ٢٢٩).

(٤) انظر: الفروق (٣/ ١٨٥)، ومعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام لعلاء الدين الطرابلسي ص(١٢٨)، ط. مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، والعرف والعادة في رأي الفقهاء ص(٥٥)، والعرف: حجيته وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة (١/ ١٧٩، وما بعدها).

(٥) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص(٦٠٤)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ومصطلحاتهم في مؤلفاتهم للدكتور/ عبدالملك بن عبدالله بن دهيش ص(٢٦١)، ط. دار خضر- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

(٦) رواه البخاري في صحيحه: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، رقم (٥٣٦٤)، ومسلم في صحيحه: كتاب الأقضية، باب قضية هند، رقم (١٧١٤)، واللفظ للبخاري.

(٧) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص(٦٠٥).

لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم؛ فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع»[١].

ولو لم تعتبر أعراف الناس وعاداتهم لأدى ذلك إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأن في نزع الناس عن عاداتهم حرجًا ومشقةً، وهما مدفوعان شرعًا[٢].

يقول الشيخ علي حسب الله: «تحكيم عادة الناس وعرفهم في معاملاتهم يدخل في باب رعاية مصلحتهم وعدم إيقاعهم في الضيق والحرج»[٣].

والعرف عند التحقيق لا ينشئ أحكامًا جديدة، وإنما أساس الأحكام التي تبنى عليه هو المصلحة التي تقضي بمراعاة حاجات الناس وما تعارفوا عليه رفعًا للحرج ودفعًا للمشقة عنهم، وكذلك القواعد التي تقرر أن الأصل في الأشياء الإباحة وفي التصرفات الحل؛ فما لم يرد فيه نهيٌ عن الشارع من التصرفات والأفعال يعد حلالًا[٤].

وقد بنت الشريعة كثيرًا من الأحكام على العرف، ومن ذلك وجوب الدية على العاقلة، واعتبار الكفاءة في الزواج، وإقرار عقد الرهن، وبيع السلم، والإرث بسبب العصبة، وغير ذلك[٥].

ولا أدلَّ على مدى اعتبار العرف في التشريع الإسلامي من أن الفقهاء والأصوليين نصُّوا على أن من شروط الاجتهاد أن يكون المجتهد عالمًا بأحوال الناس وأعرافهم[٦].

وقد اعتمد على العرف الحنفية والمالكية اعتمادًا واضحًا، واعتبروه دليلًا شرعيًّا وأصلًا من أصول الاستنباط، يُترَك له القياس عند الحنفية فيما يسمى باستحسان العرف، ويخصص به العام إذا كان ظنيًّا، وهو ضرب من ضروب المصلحةِ دعامةِ الفقه المالكي في الاستدلال[٧].

(١) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٢١٩).

(٢) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص(٦٠٦)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ص(٢٦٢).

(٣) أصول التشريع الإسلامي ص(٣٤٩).

(٤) راجع: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور/ حسين حامد ص(٢١٣- ٢١٤).

(٥) انظر: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص(١٧٠)، وأصول التشريع الإسلامي ص(٣٥٠)، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور/ بدران أبي العينين ص(٢٣٢).

(٦) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء ص(١٤٧)، وأصول التشريع الإسلامي ص(١٠٣)، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور/ بدران أبي العينين ص(٤٧٩)، والتكليف الشرعي بين الاجتهاد والتقليد للدكتور/ محمد بلتاجي ص(٥٨)، ط. مكتبة الرسالة بالقاهرة سنة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

(٧) انظر: أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص(٢٤١- ٢٤٢)، وأبو حنيفة: حياته وعصره- آراؤه وفقهه ص(٣٠٩- ٣١١)، ومالك: حياته وعصره- آراؤه وفقهه ص(٢٨٣- ٢٨٤، ٣٣٦)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء ص(١٧٩)، وراجع: الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٠٨).

قال السرخسي: «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي»[١].

وقال أبو بكر بن العربي: «العرف والعادة أصل من أصول الشريعة يُقضى به في الأحكام»[٢]. وعن القرافي نحوه[٣].

والناظر في الفقه الحنفي يلاحظ مدى مراعاة العرف في اجتهادات فقهاء الحنفية، حتى أنه كان سببًا من أسباب الخلاف بين أئمة المذهب في كثير من المسائل[٤].

والإمام مالك بنى كثيرًا من أحكامه على مراعاة عرف أهل المدينة[٥]، وكذلك فقهاء المالكية من بعده، حتى اقترن ذكر بعضهم بذكر العرف، كابن العربي والقرافي والشاطبي والونشريسي[٦].

وكذلك الإمام الشافعي راعى العرف في مذهبيه القديم والجديد؛ ولذلك غيَّر بعض الأحكام التي سبق قوله فيها في بغداد حين جاء إلى مصر ووجد أعراف الناس مختلفة في البلدين[٧].

ورد القاضي حسين جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد، أحدها قاعدة العرف[٨].

ونص الغزالي على أن «العادة أصل، يستفاد منها معارف»[٩]، وكذلك سائر فقهاء الشافعية.

بل قال ابن الصلاح: «لا يجوز له أن يفتي في الأيمان والأقارير ونحو ذلك مما يتعلق بالألفاظ إلا إذا كان من أهل بلد اللافظ بها، أو متنزِّلًا منزلتهم في الخبرة بمراداتهم من ألفاظهم وتعارفهم فيها؛ لأنه إذا لم يكن كذلك كثر خطؤه عليهم في ذلك، كما شهدت به التجربة»[١٠].

وفي المذهب الحنبلي نجد أن العرف أحد أدلتهم، وهو معتبرٌ في مسائل كثيرة جدًّا[١١]، وبخاصة في أبواب المعاملات؛ حيث يتوسعون فيها ويعتبرون المعاني والمقاصد، ولا يقفون عند مجرد الألفاظ،

(١) المبسوط (١٣/ ١٤).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٢٤٨).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص(٤٤٨).

(٤) انظر: أصول التشريع الإسلامي ص(٣٥٠- ٣٥١)، وراجع: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص(١٧٢)، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور/ بدران أبي العينين ص(٢٣٢).

(٥) انظر: أصول الفقه الإسلامي للدكتور/ بدران أبي العينين ص(٢٣٢).

(٦) انظر: العرف: حجيته وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة (١/ ٢٠٨- ٢٠٩).

(٧) انظر: أصول الفقه الإسلامي للدكتور/ بدران أبي العينين ص(٢٣٢).

(٨) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(٣٥- ٣٨).

(٩) المستصفى ص(١٤٠).

(١٠) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص(١١٥) بتحقيق د/ موفق عبدالله عبدالقادر، ط. مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، وعالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

(١١) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص(٥٩٣- ٥٩٩)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ص(٢٦٠- ٢٦١).

وفي صيغ العقود ينظرون كثيرًا إلى ما تعارف عليه الناس، وفي الشروط في المعاملات والأنكحة يعتبرون المشروط عرفًا كالمشروط نصًّا(١). وهذا قد أوجد كثيرًا من العقود التي أجازها الحنابلة، ولم يجزها غيرهم، وكانت مظهرًا واضحًا من مظاهر التيسير لديهم(٢).

كذلك فهم يراعون العرف في الأيمان والحنث فيها؛ فمرجعها عندهم إلى العرف(٣).

وقد نص كثير من أئمة المذهب على اعتبار العرف في الأحكام، منهم ابن تيمية، وابن القيم، والطوفي، وابن النجار الفتوحي، وغيرهم(٤).

قال ابن تيمية: «العقد المطلق يرجع في موجبه إلى العرف...؛ فإن موجبات العقود تُتلقَّى من اللفظ تارة، ومن العرف تارة أخرى؛ لكن كلاهما مقيد بما لم يحرمه الله ورسوله»(٥).

وقال ابن القيم: «القُصود في العقود معتبرة، والمشروط عرفًا كالمشروط لفظًا»(٦).

وقال أيضًا: «المطلق من العقود ينصرف إلى العرف والعادة عند المتعاقدين»(٧).

وقال الطوفي: «يقول أصحابنا وغيرهم: يرجع في القبض والإحراز وكل ما لم يرد من الشرع تحديد فيه إلى ما يتعارفه الناس بينهم»(٨).

وقال ابن النجار الفتوحي في شرح الكوكب المنير: «(و) من أدلة الفقه أيضًا (تحكيم العادة) وهو معنى قول الفقهاء «إن العادة محكمة»، أي معمول بها شرعًا؛ لحديث يُروَى عن عبدالله بن مسعود رضي الله تعالى عنه موقوفًا عليه، وهو «ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن»، ولقول ابن عطية في قوله سبحانه وتعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾: إن معنى العرف: كل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة. قال ابن ظفر في الينبوع: العرف ما عرفه العقلاء بأنه حسن، وأقرهم الشارع عليه.

وكل ما تكرر من لفظ «المعروف» في القرآن نحو قوله سبحانه: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فالمراد

(١) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص(٥٩٣).

(٢) انظر: التيسير في المعاملات المالية ص(١٧٤)، ومدخل لدراسة المذهب الحنبلي ص(١٦٥)، وراجع: ابن حنبل: حياته وعصره- آراؤه وفقهه ص(٤١٣- ٤١٤).

(٣) انظر: القواعد في الفقه الإسلامي لابن رجب ص(٣٨٢)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ص(٢٦٠)، والتيسير في المعاملات المالية ص(١٧٤)، ومدخل لدراسة المذهب الحنبلي ص(١٦٥).

(٤) انظر: مدخل لدراسة المذهب الحنبلي ص(١٦٥- ١٦٧).

(٥) مجموع الفتاوى (٣٤/ ٩١).

(٦) زاد المعاد إلى هدي خير العباد (٥/ ١٠٠).

(٧) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ٦٩).

(٨) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢١٢).

به ما يتعارفه الناس في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، فأمر بالاستئذان في الأوقات التي جرت العادة فيها بالابتذال ووضع الثياب؛ فابتنى الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه. ومنها قوله ﷺ لهند: «**خُذِي مَا يَكْفِيكِ وولدَكِ بالمعروف**»»[١]. وغير ذلك من النصوص التي ذكرها.

وهكذا فإن العرف معتبر في جميع المذاهب، يقول القرافي: «وأما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرِّحون بذلك فيها»[٢].

كما أن من القواعد الفقهية المقررة والمتفق عليها أن «العادة محكَّمة»[٣]، وأن «المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا»[٤]، وأن «استعمال الناس حجة يجب العمل بها»[٥].

وقد قال الفقهاء: «كل ما ورد به الشرع مطلقًا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة؛ يُرجع فيه إلى العرف»[٦].

وخلاصة القول: أن العرف مصدر من المصادر التشريعية الخصبة، واعتبار الشريعة له دليل على خصوبة الفقه الإسلامي وتطوره؛ فهو جدير بالقدرة على الاستجابة لمتطلبات الحياة ومسايرة النهوض والتقدم المستمر[٧].

---

(١) شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٤٨- ٤٥٠).

(٢) شرح تنقيح الفصول ص(٤٤٨).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(٣٨، ١٨٢)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (١/ ٩٣- ٩٤)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٤٤٨)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ٢)، ومجلة الأحكام العدلية مع شرحها درر الحكام (١/ ٤٤) مادة (٣٦) ط. دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص(٢٩٨) بتحقيق الدكتور/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، وشرح القواعد الفقهية ص(٢١٩)، قاعدة رقم (٣٥).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (١/ ٩٩)، ومجلة الأحكام العدلية مع شرحها درر الحكام (١/ ٥١)، مادة (٤٣).

(٥) انظر: مجلة الأحكام العدلية مع شرحها درر الحكام (١/ ٤٦)، مادة (٣٧).

(٦) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٩٧).

(٧) انظر: أصول الفقه الإسلامي للدكتور/ بدران أبي العينين ص(٢٣٢).

المطلب الثاني: أثر اعتبار العرف في فقه التنزيل:

يعتبر العرف من ضوابط فقه التنزيل الأساسية، وهو يلتقي بشكل كبير مع فقه الواقع، وإن كانت الأعراف أكثر ثباتًا من الواقع شديد التغير.

والعرف «مبني في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة، ودفع الحرج والمشقة، والتيسير في التكاليف»[(١)].

وكما يقول الشيخ أبو زهرة رحمه الله فإن إخضاع الفتوى للعرف في غير المنصوص عليه يجعل الفتاوى صالحةً للناس مألوفةً لهم؛ لأنها مشتقة من المعروف عندهم الذي لم تثبت حرمته ولم يقم دليل على مضرته، فإذا كانت العادات والأعراف محكَّمة فقد وجدت الأحكام الثابتة المستقرة في النفوس ما لم تكن تلك الأعراف مستنكرة في الشرع[(٢)].

ومن هنا كانت مراعاة العرف أساسًا مهمًا في عملية تنزيل الأحكام؛ إذ تعمل على حسن التطبيق والتنزيل، وتجعل الحكم مناسبًا للواقعة محل التنزيل.

وقد ذكرنا آنفًا قول الشيخ علي حسب الله: «تحكيم عادة الناس وعرفهم في معاملاتهم يدخل في باب رعاية مصلحتهم وعدم إيقاعهم في الضيق والحرج»[(٣)].

وذلك لأن مراعاة العرف السائد والعادات المطردة عند تنزيل الأحكام يجعلها مناسبة وموائمة للتطبيق.

ومخالفة العرف عند تنزيل الأحكام وتطبيقها لا يحقق مقاصد الشريعة منها، بل قال القرافي: «إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلافُ الإجماع وجهالةٌ في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة»[(٤)].

وقال في موضع آخر: «فمهما تجدد في العرف اعتبِرْه، ومهما سقط أسقِطْه، ولا تجمُدْ على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجرْه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأَجْرِه عليه، وأفتِهِ به، دون عرف بلدك والمقرر في كتبك؛ فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبدًا ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[(٥)].

(١) أصول الفقه الإسلامي للدكتور/ وهبة الزحيلي (٢/ ٨٣٧).

(٢) انظر: ابن حنبل: حياته وعصره- آراؤه وفقهه ص(٣٢٠).

(٣) أصول التشريع الإسلامي ص(٣٤٩).

(٤) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص(٢١٨).

(٥) الفروق (١/ ١٧٦-١٧٧).

وهذا كلام نفيس جدًّا من الإمام القرافي رحمه الله يبين أهمية مراعاة أعراف الناس وعاداتهم، وأن الأحكام المبنية عليها تدور معها حيث دارت.

ومن الفتاوى التي يمكن أن نمثِّل بها مما اعتُمِد فيها على العرف باعتباره ضابطًا مهمًّا من ضوابط فقه التنزيل: **فتوى دار الإفتاء المصرية بشأن حكم أكل الحلزون**، ونصها:

«اطلعنا على الطلب المقيد برقم ٣٠١ لسنة ٢٠١٤م المتضمن: هل يجوز أكل حيوان الحلزون؟ وهل يجوز الانتفاع بلحمه أو دهنه وشحمه في تصنيع الغذاء أو مستحضرات التجميل؟

الجواب:

الحلزون: هو كائن دودي له أنبوبة صدفية يستكنُّ في داخلها، يوجد في سواحل البحار وشطوط الأنهار، ويعيش في العشب. وهذه الدودة تخرج بنصف بدنها من جوف تلك الأنبوبة الصدفية وتمشي يمنة ويسرة، تطلب مادة تغتذي بها، فإذا أحست بلين ورطوبة انبسطت إليها، وإذا أحست بخشونة أو صلابة انقبضت وغاصت في جوف الأنبوبة الصدفية؛ حذرًا مما يمكن أن يؤذيها، وإذا انسابت جرَّت بيتها معها، وليس لها سمع ولا ذوق ولا شم، إلا اللمس فقط. [انظر: حياة الحيوان الكبرى للدميري ١/ ٣٣٧، ط. دار الكتب العلمية، تاج العروس للزبيدي ٣٤/ ٤٥٣، ط. دار الهداية، رسائل تقي الدين المقريزي ١/ ٢١٧، ط. دار الحديث].

ويسمى الحلزون أيضًا في بعض البلاد بـ«البَبُّوش» أو «أغلال»، وقيل: إن الأول يطلق على الكبير منه، والأخير على الصغير.

قال العلامة الرهوني في «حاشيته على شرح الشيخ عبدالباقي الزرقاني على مختصر سيدي خليل» [٣/ ٣٦، ط. الأميرية]: «وذكر عن عياض أنه- أي: الحلزون- بفتح الحاء واللام، وذكر ابن ناجي نحوه عن عياض، وزاد ما نصه: (وهو الذي يسمى عندنا بإفريقية بالبوش «كذا بالمطبوعة، ولعل الصواب: البَبُّوش») اهـ منه بلفظه. وقال غ- أي: ابن غازي- في تكميله ما نصه: (والحلزون: هو الذي يقول له أهل بلادنا: أغلال) اهـ منه بلفظه. قلت: التسميتان معًا موجودتان في وقتنا، والثانية في بلادنا- أي: المغرب- أشهر». اهـ [وانظر: تاج العروس ٣٤/ ٤٥٢].

وقد ذكر للحلزون في الطب القديم عدد من الفوائد، فقيل: إن لحمه جيد للمعدة، وجراحة الكَلْب الكَلِب- أي: الضاري المسعور- وتحليل الورم الجاسي- أي: الصلب الغليظ- وإبراء القروح. ومحروق صدفه يجلو الجرب والبهق والأسنان، والتضمد به يجذب السُّلاء- أي: الشوكة- من باطن

اللحم، ومخلوطًا بالخل يقطع الرعاف- أي: نزيف الأنف. [القاموس المحيط للفيروزآبادي ص١١٩١، ط. مؤسسة الرسالة].

ويستعمل حديثًا في علاج التجاعيد والتخلص من الخلايا الميتة في الوجه وترطيب البشرة، كما أنه يخفف من آلام التقدم في السن ويحارب التجاعيد، ويساعد في علاج حروق الشمس، والبقع السوداء، ومعالجة الجلد المتشقق، وتنظيف المسام، وإزالة آثار ما بعد الولادة، وآثار الندوب والجروح، والقضاء على حَب الشباب.

أما بخصوص أكل الحلزون فقد اختلف العلماء في حكم أكله، والمعروف من مذهب الإمام مالك جوازه، بناءً على أصله من أنه يجوز أكل سائر الحيوان، إلا الآدمي والخنزير.

قال الطرطوشي: «يؤكل جميع الحيوان من الفيل إلى النمل والدود وما بين ذلك، إلا الآدمي والخنزير، وهو عقد المذهب في رواية العراقيين، إلا أن منه مباح ومنه مكروه». اهـ [انظر: الذخيرة للقرافي ٤/ ١٠٥، ط. دار الغرب الإسلامي].

ولكن ذلك الجواز مقيد عنده بأن يكون الحلزون قد أخذ حيا، ثم طرأ له الموت بفعل الآخذ، أما إن مات حتف أنفه لم يجز أكله، وهذا هو ما نص عليه في «المدونة» [١/ ٥٤٢، ط. دار الكتب العلمية]، حيث جاء فيها الآتي: «سئل مالك عن شيء يكون في المغرب يقال له: الحلزون، يكون في الصحاري، يتعلق بالشجر، أيؤكل؟ قال: أراه مثل الجراد، ما أخذ منه حيًّا فسلق أو شوي؛ فلا أرى بأكله بأسًا، وما وجد منه ميتًا فلا يؤكل» اهـ.

وقال العلامة القرافي في «الذخيرة» [٤/ ١٠٣]: «والحلزون كالجراد؛ فيؤكل منه ما سلق أو شوي، وما مات فلا».

وقال سيدي خليل في مختصره عاطفًا على المباح من الحيوان: «وخشاش أرض». قال العلامة الحطاب في «مواهب الجليل» [٣/ ٢٣١، ط. دار الفكر]: «قال في الطراز في كتاب الطهارة: والخشاش- بضم الخاء: الحيوان الذي لا دم له».

والحلزون من الحيوانات التي لا دم لها، فهو مما يتناوله كلام الشيخ خليل. [وانظر أيضًا: التاج والإكليل للعلامة المواق ٤/ ٣٤٣، ط. دار الكتب العلمية].

وذكاته عندهم تكون بسلقه، أو بقتله بأن يوخز بنحو إبرة. قال القاضي أبو الوليد الباجي في «المنتقى شرح الموطأ» [٣/ ١١٠، ط. دار الكتاب الإسلامي]: «حكم الحلزون حكم الجراد. قال

مالك: ذكاته بالسلق، أو يغرز بالشوك والإبر حتى يموت من ذلك، ويسمى الله تعالى عند ذلك، كما يسمى عند قطف رءوس الجراد».

وقال فيه أيضًا [٣/ ١٢٩]: «روي عن مالك في كتاب ابن المواز وغيره أنه لم يجز أكل الجراد وغيره إلا بذكاة، فإن ماتت بغير سبب بعد أن اصطيدت حية فقد أجاز أكلها سعيد بن المسيب وعطاء بن أبي رباح، وقالا: (أخذها ذكاتها). ولو وجدت ميتة لم يجز عندهما أكلها، وأجاز ذلك مطرف من رواية ابن حبيب عنه، وقاله محمد بن عبدالحكم، وبه قال الشافعي. ووجه قول مالك: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وهذه ميتة. ومن جهة المعنى: أن هذا من حيوان البر فلم يجز أكله بغير ذكاة، أصل ذلك: سائر حيوان البر. ووجه قول مطرف: إن هذا حيوان مقدور عليه، لا تعتبر فيه الذكاة المخصوصة؛ فلم تعتبر فيه ذكاة، أصله الحوت».

وقال الشيخ بهرام المالكي في «الشامل» [١/ ٢٦١، ط. مركز نجيبويه]: «وذكاة الحلزون بصلقه، أو نغزه بكإبرة حتى يموت، ويسمي عند الفعل في الجميع».

وقد نقل الإمام ابن قدامة في «المغني» [٩/ ٣٢٤، ط. إحياء التراث العربي] الترخيص أيضًا في أكل الحشرات عن ابن أبي ليلى والأوزاعي من فقهاء السلف.

وقد انتصر العلامة المحقق الشيخ عبدالحي بن الصديق الغماري للقول بجواز أكل خصوص الحلزون، وألف في ذلك كتابًا مفردًا سماه «الإهلال بجواب السؤال عن حكم أغلال» طبع في المغرب سنة ١٤٠٢هـ.

وقد استُدل للجواز بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، قال ابن خويز منداد: «تضمنت هذه الآية تحليل كل شيء من الحيوان وغيره، إلا ما استثني في الآية من الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير». [انظر: تفسير القرطبي ٧/ ١١٦، ط. دار الكتب المصرية].

وقال القاضي أبو الوليد الباجي في «المنتقى» [٣/ ١٣٢]: «حشرات الأرض مكروهة... والدليل على ما نقوله قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ الآية، وليس فيها ذكر الحشرات».

واستدل كذلك بما رواه أبو داود عن التلب بن ثعلبة رضي الله عنه قال: «صحبت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم أسمع لحشرة الأرض تحريمًا».

وقد ذهب جمهور العلماء من الحنفية والشافعية والحنابلة وغيرهم إلى تحريم أكل الحشرات، إلا ما دل على جوازه الدليل، كالجراد ونحوه، وكلامهم يشمل الحلزون، ويتناوله بعمومه.

قال العلامة الموصلي الحنفي في «الاختيار» [٥/ ١٤، ط. الحلبي]: «وكل ما ليس له دم سائل حرام، إلا الجراد، مثل الذباب والزنابير والعقارب، وكذا سائر هوام الأرض وما يدبُّ عليها وما يسكن تحتها، وهي الحشرات، كالفأرة والوزغة واليربوع والقنفذ والحية ونحوها».

وقال العلامة الشربيني الشافعي في «الإقناع» [٢/ ٥٨٤، ط. دار الفكر]: «ولا تحل الحشرات، وهي صغار دواب الأرض، كخنفساء ودود».

وقد نص قبله الإمام كمال الدين الدميري الشافعي في «حياة الحيوان الكبرى» [١/ ٣٣٧] على تحريم الحلزون بخصوصه، فقال: «وحكمه- أي الحلزون- التحريم؛ لاستخباثه. وقد قال الرافعي في السرطان: إنه يحرم لما فيه من الضرر، ولأنه داخل في عموم تحريم الصدف».

وجاء في «منتهى الإرادات» للعلامة الفتوحي وشرحه «دقائق أولي النهى» للعلامة البهوتي من كتب الحنابلة [٣/ ٤٠٨، ٤٠٩، ط. عالم الكتب]: «(و) يحرم كل (ما تستخبثه العرب ذوو اليسار، كوطواط وفأر وزنبور ونحل وذباب ونحوها، وغداف) وهو غراب الغيط (وخطاف) طائر أسود معروف (وقنفذ وحية وحشرات) كديدان وجعلان وبنات وردان وخنافس ووزغ وحرباء وعقرب وجردان وخلد». اهـ بتصرف.

وقال العلامة ابن حزم الظاهري في «المحلى» [٦/ ٧٧، ط. دار الفكر]: «لا يحل أكل الحلزون البري، ولا شيء من الحشرات كلها».

واستدل لهذا التوجه بما يلي:

أولا: قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، والحشرات- ومن جملتها الحلزون- تعد من الخبائث؛ لأنها تستخبثها النفوس.

والمعتبر في اعتبار الذات المعينة مستخبثة- إذا كانت من جملة المسكوت عن الحكم عليه بخصوصه في الشريعة المطهرة- هو أن يستخبثها أهل السعة من العرب المتمصرة في بلادهم في زمن الخصب والنماء. قال الإمام الشافعي رضي الله عنه في «الأم» [٨/ ٣٩٣، ط. دار المعرفة]: «وإنما خوطب بذلك العرب الذين يسألون عن هذا، ونزلت فيهم الأحكام، وكانوا يتركون من خبيث المآكل ما لا يترك غيرهم».

ومن هنا كان لابد من اعتبار العرف العام في ذلك.

قال الإمام الماوردي في «الحاوي الكبير» [١٥/ ١٣٢- ١٣٤، ط. دار الكتب العلمية]: «ولا يعتبر فيه- أي: الاستخباث- عرف الواحد من الناس؛ لأنه قد يستطيب ما يستخبثه غيره، فيصير حلالًا له وحرامًا على غيره، والحلال والحرام ما عم الناس كلهم، ولذلك اعتبر فيه العرف العام، ولا يجوز أن يراد به عرف جميع الناس في جميع الأزمنة؛ لأنه خاطب به بعضهم دون بعض في بعض الأرض، فاحتيج إلى معرفة من خوطب به من الناس، ومعرفة ما أريد به من البلاد؛ فكان أحق الناس بتوجه الخطاب إليهم العرب؛ لأنهم السائلون المجابون، وأحق الأرض من بلادهم؛ لأنها أوطانهم، وقد يختلفون فيما يستطيبون ويستخبثون بالضرورة والاختيار، فيستطيب أهل الضرورة ما استخبثه أهل الاختيار؛ فوجب أن يعتبر فيه عرف أهل الاختيار، دون أهل الضرورة؛ لأنه ليس مع الضرورة عرف معهود. وهم يختلفون فيها من ثلاثة أوجه: أحدها: بالغنى والفقر، فيستطيب الفقير ما يستخبثه الغني. والثاني: بالبدو والحضر، فيستطيب البادية ما يستخبثه الحاضرة. والثالث: بزمان الجدب وزمان بالخصب، فيستطاب في زمان الجدب ما يستخبث في زمان الخصب. وإذا كان كذلك وجب أن يعتبر فيه أهل الاختيار من جمع الأوصاف الثلاثة، وهم الأغنياء دون الفقراء، وسكان الأمصار والقرى دون البادية، وفي زمان الخصب دون زمان الجدب، من العرب دون العجم، وبلادهم دون غيرها، فتصير الأوصاف المعينة فيمن يرجع إلى استطابته واستخباثه خمسة: أحدها: أن يكونوا عربًا. والثاني: أن يكونوا في بلادهم. والثالث: أن يكونوا من أهل الأمصار والقرى، دون الفلوات. والرابع: أن يكونوا أغنياء من أهل السعة. والخامس: أن يكونوا في زمان الخصب والسعة. فإذا تكاملت في قوم استطابوا أكل شيء كان حلالًا ما لم يرد فيه نص بتحريمه، وإن استخبثوا أكل شيء كان حرامًا ما لم يرد نص بتحليله».

ثانيا: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، مع ما رواه ابن ماجه في سننه عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**أحلت لنا ميتتان الحوت والجراد**».

والمقصود بالحوت في الحديث الشريف ليس خصوص الحيوان العظيم المعروف، بل عموم حيوان البحر. قال العلامة المناوي في «التيسير بشرح الجامع الصغير» [١/ ٤٧، ط. مكتبة الإمام الشافعي]: «الحوت يعني: حيوان البحر الذي يحل أكله، وإن لم يسم سمكًا، وكان على غير صورته، ولو طافيًا».

فدلت الآية الكريمة على تحريم عموم الميتات؛ بدلالة المفرد المحلى بالألف واللام، وهو من ألفاظ العموم واستغراق الجنس. قال القاضي عبدالوهاب المالكي: «وهو قول جمهور الأصوليين وعامة الفقهاء». [البحر المحيط للزركشي ٤/ ١٣٣، ط. دار الكتبي].

ثم جاء الحديث الشريف المذكور فدل بالمنطوق على حل ما ذكر فيه، فخصص منطوقه عموم الآية الكريمة، ودل بمفهوم المخالفة على أن ما سوى المذكور فيه من الميتات لا يحل. والحشرات إذا قتلت لتؤكل تناولها عموم منطوق الآية الكريمة، وعموم مفهوم الحديث الشريف، والحلزون حين يوضع في الماء الذي يغلي يصبح ميتة؛ فيكون أكله محرمًا.

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣]. قال ابن حزم في «المحلى» [٦/ ٧٧]: «قد صح البرهان على أن الذكاة في المقدور عليه لا تكون إلا في الحلق أو الصدر، فما لم يقدر فيه على ذكاة؛ فلا سبيل إلى أكله، فهو حرام؛ لامتناع أكله إلا ميتة غير مذكى».

أما ما استدل به المالكية على الجواز من قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]؛ فقد قال الشافعي وغيره من العلماء: «معناها: مما كنتم تأكلون وتستطيبون». قال الشافعي: «وهذا أولى معاني الآية؛ استدلالا بالسنة». [انظر: المجموع للنووي ٩/ ١٧، ط. المنيرية].

وأما حديث التلب بن ثعلبة فإسناده ضعيف كما ذكره الإمام البيهقي، حيث قال في «معرفة السنن والآثار» [١٤/ ٩١، ط. دار الوفاء وآخرين]: «وهذا إسناد غير قوي، وقد روينا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما دل على تحريم الحية والعقرب؛ فكذلك ما في معناهما مما كانت العرب تستخبثه ولا تأكله في غير الضرورة».

وعلى التنزُّل والتسليم بثبوت الحديث فعدم سماع التلب بن ثعلبة لا يعني عدم ورود الدليل. قال الإمام النووي في «المجموع» [٩/ ١٧، ط. المنيرية]: «وأما حديث التلب فإن ثبت لم يكن فيه دليل؛ لأن قوله: (لم أسمع) لا يدل على عدم سماع غيره».

وقال ابن حزم في «المحلى» [٦/ ٧٧]: «فإن ذكر ذاكر حديث غالب بن حجرة عن الملقام بن التلب عن أبيه: (صحبت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم أسمع للحشرات تحريمًا)، فغالب بن حجرة، والملقام مجهولان، ثم لو صح لما كان فيه حجة؛ لأنه ليس من لم يسمع حجة على ما قام به برهان النص».

وقد وردت مناقشات من المجيزين على بعض ما استدل به المانعون، منها: عدم التسليم بأن الخبائث المذكورة في الآية الكريمة منوط باستخباث العرب، بل الخبائث هي المحرمات المنصوص على تحريمها في القرآن أو السنة، كلحم الخنزير، والربا.

ومنها: عدم التسليم بضعف حديث التلب بن ثعلبة.

ثم إنه على القول بالجواز فإنه لا مانع من الانتفاع بلحم الحلزون أو دهنه وشحمه في تصنيع الغذاء أو مستحضرات التجميل.

وأما على القول بالتحريم فلا يجوز الانتفاع المذكور، إلا إذا استحالت على قول من يرى أن الاستحالة مفيدة في زوال وصف النجاسة، أو في إباحة التناول، وهو ما عليه الفتوى.

والاستحالة: هي تحول الأعيان وانقلاب الحقائق عن طبيعتها وأوصافها، وقد أجمع العلماء على طهارة الخمر إذا تحولت إلى خل بنفسها [انظر: مغني المحتاج للخطيب الشربيني ١/ ٢٣٦، ط. دار الكتب العلمية].

وذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والإمام أحمد في رواية إلى القول بالطهارة بالاستحالة فيما عدا ذلك أيضًا؛ وذلك لانقلاب العين وتغير الحقائق؛ حيث رتب الشرع الشريف وصف النجاسة على حقيقة بعينها، وقد زالت؛ فيزول الوصف بزوالها، وقياسًا على مسألة الخمر المتخللة، ولنظائر أخرى، منها: طهارة دم الغزال بتحوله لمسك، وطهارة العلقة عند تحولها لمضغة.

جاء في «ملتقى الأبحر» للحلبي وشرحه «مجمع الأنهر» للفقيه داماد من كتب الحنفية [١/ ٦١، ط. دار إحياء التراث العربي]: «(وكذا يطهر حمار وقع في المملحة، فصار ملحًا)؛ لانقلاب العين، وهو من المطهرات، فإن كان من الخمر فلا خلاف في الطهارة، وإن كان من غيرها كالخنزير يطهر عند محمد، خلافًا لأبي يوسف».

وقال العلامة الحطاب المالكي في «مواهب الجليل» [١/ ٩٧] عند كلامه على فأرة المسك- وهي الوعاء الذي يكون فيه المسك، ويسمى أيضًا بالنافحة: «وإنما حكم لها بالطهارة- والله أعلم- لأنها استحالت عن جميع صفات الدم، وخرجت عن اسمه إلى صفات واسم يختص بها؛ فطهرت لذلك».

وقال العلامة المرداوي الحنبلي في كتابه «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» [١/ ٣١٨، ط. دار إحياء التراث العربي]: «قوله- أي: ابن قدامة صاحب المقنع: ولا يطهر شيء من النجاسات بالاستحالة، ولا بنار أيضًا، إلا الخمرة) هذا المذهب بلا ريب، وعليه جماهير الأصحاب، ونصروه.

وعنه- أي: الإمام أحمد: بل تطهر، وهي مخرجة من الخمرة إذا انقلبت بنفسها، خرجها المجد- يعني: ابن تيمية الجد- واختاره الشيخ تقي الدين- يعني: ابن تيمية- وصاحب الفائق- أي: ابن قاضي الجبل».

والفتوى عندنا على مذهب الجمهور المقتضي لحرمة أكل الحلزون، وعدم جواز دخول لحمه أو شحمه أو دهنه في الغذاء أو الدواء أو مستحضرات التجميل، إلا إذا طرأت عليه الاستحالة.

ولكن يبقى في الأخير أن المسألة من الخلافيات، فلا قطع فيها؛ لابتنائها على مقدمات ظنية؛ ومن ثم فلا إنكار فيها على المخالف؛ لأنه لا ينكر المختلف فيه، كما هو مقرر في قواعد الفقه. قال العلامة بدر الدين الزركشي في المنثور [٢/ ١٤٠، ط. وزارة الأوقاف الكويتية]: «الإنكار من المنكِر إنما يكون فيما اجتُمع عليه، فأما المختلف فيه فلا إنكار فيه».

وعليه فالأمر في شأن الحلزون واسع، فمن كانت العادة جارية في بيئته وبلده بأكله كما نجده في بلاد المغرب فلا حرج عليه حينئذ أن يقلد مذهب الإمام مالك ومن قال بقوله من العلماء والمجتهدين القائلين بالجواز، ولا حرج حينئذ عليه من أن يُنتفع بلحمه أو دهنه وشحمه في تصنيع الغذاء أو مستحضرات التجميل، سواء استحال ذلك، أو بقي على حاله. والله سبحانه وتعالى أعلم»[(١)].

ومن أمثلة الفتاوى المبنية على العرف أيضًا ما ذكرناه آنفًا من الفتاوى المتعلقة بقضية فوائد البنوك، وخاصة فتاوى دار الإفتاء المصرية في هذا الصدد.

ولو ذهبنا نتتبع الفتاوى الصادرة عن دور وهيئات الإفتاء في العالم التي رُوعي فيها العرف؛ لطال بنا المقام جدًّا، بل لا نبالغ إذا قلنا إن جميع الفتاوى الصادرة عن دار الإفتاء المصرية أو غيرها من دور وهيئات الإفتاء المعتمدة في العالم العربي والإسلامي يمكن الاستشهاد بها على اعتبار العرف ومراعاته في الفتوى.

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٤٤/ ٣٨- ٤٨) من فتاوى فضيلة الدكتور/ شوقي علام، والفتوى نفسها في: موسوعة الفتاوى المؤصلة من دار الإفتاء المصرية: المجموعة الثانية (٨/ ٤٣- ٥٥) طبع القاهرة سنة ١٤٤٣هـ/ ٢٠٢٢م.

مراعاة مقاصد الشريعة

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة وأهميتها.
- المطلب الثاني: أثر مقاصد الشريعة في فقه التنزيل.

المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة وأهميتها:

المقاصد في اللغة: جمع مَقْصِد، والمقصِد على وزن مَفْعِل: موضع القَصْد، من الفعل قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْدًا، والقَصْدُ: العدل، واستقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [سورة النحل: ٩]، وطريق قاصد: سهل مستقيم، وسفر قاصد: سهل قريب، وفي القرآن الكريم: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾ [سورة التوبة: ٤٢]، والقصد أيضًا: الاعتماد والأَمُّ، وإتيان الشيء، والقصد في الشيء: خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير، والقصد في الأمور: الوسط بين الطرفين(١).

واصطلاحًا: مقاصد الشريعة- كما عرَّفها الطاهر بن عاشور- هي: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»(٢).

وعرَّفها غيره بأنها «الغايات التي وُضِعَتْ الشريعةُ لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»(٣).

ويمكن أن يُقال بعبارة وجيزة: إنها المعاني والحكم التي تغياها الشارع من تشريعاته لتحقيق مصالح العباد(٤).

(١) راجع: لسان العرب (٣/ ٣٥٣- ٣٥٥) مادة (قصد)، وتاج العروس للزبيدي (٩/ ٣٥- ٣٨) مادة (قصد)، والمعجم الوسيط ص(٧٣٨) مادة (قصد).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص(٤٩)، ط. دار سحنون بتونس، ودار السلام بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور/ أحمد الريسوني ص(١٩)، ط. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

(٤) انظر: المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية للدكتور/ رياض منصور الخليفي، بحث بمجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي سنة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م ص(٨)، وراجع تعريفات أخرى في: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور/ عبدالرحمن الكيلاني ص(٤٥- ٤٧)، ط. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ومقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية للدكتور/ عز الدين بن زغيبة ص(١٨- ٢٣) ط. دار النفائس بالأردن، الطبعة الأولى ٢٠١٠م، وانظر أيضًا: التيسير في المعاملات المالية ص(٢٤٧).

وجعلها بعض المعاصرين على ثلاثة أقسام:

مقاصد عامة، وهي التي تراعيها الشريعة، وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية، أو في كثير منها، كمقصد حفظ النظام، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، ونحو ذلك.

ومقاصد خاصة، وهي التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين، أو في أبواب قليلة متجانسة من أبواب التشريع، كمقاصد الشريعة في المعاملات المالية، ومقاصد الشريعة في العقوبات، ونحو ذلك.

ومقاصد جزئية، وهي ما يقصده الشارع من حكم شرعي من إيجاب أو تحريم، أو ندب أو كراهة، أو إباحة، أو شرط أو سبب أو مانع، ككون المقصد من عقد الرهن التوثق[(١)].

فالمقاصد هي الغايات التي أراد الشارع تحقيقها من خلال تشريع الأحكام، والأحكام الشرعية بهذا وسيلة لتحقيق المقاصد الشرعية[(٢)].

قال الشاطبي: «لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع؛ فليس على وضع المشروعات»[(٣)].

وقال في موضع آخر: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»[(٤)].

وقال أبو حامد الغزالي: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[(٥)].

فتحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة هو المقصد الأعظم من الشريعة[(٦)]، قال الله تعالى على لسان شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [سورة هود: ٨٨].

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص(١٩- ٢٠).

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٢١٣- ٢١٤).

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٣٨٥).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٦).

(٥) المستصفى ص(١٧٤).

(٦) راجع في هذا المعنى: مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص(٦٠- ٦٢).

وقد أشارت نصوص كثيرة إلى جملة من المقاصد الكلية والجزئية، فمما دل على المقاصد الكلية أو العامة: قول الله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [سورة النساء: ١٦٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ١٠٧]، وقوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [سورة هود: ٧].

ومما ورد في مقاصد جزئية: قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٧٩]، وقوله سبحانه: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٣].

قال الشاطبي بعدما سرد بعض تلك النصوص: «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[١].

وللوقوف على المقاصد أهمية كبرى؛ فبإدراكها يعمق فهم غايات الأحكام الشرعية وأهدافها، ويسهل على المجتهد استنباط أحكامٍ للنوازل والمستجدات، وبمعرفتها يتم تكوين الملكة الفقهية التي لابد منها للفقيه[٢].

بالإضافة إلى دورها الجوهري في تنزيل الأحكام مما سنبينه في المطلب التالي.

المطلب الثاني: أثر مقاصد الشريعة في فقه التنزيل:

لا شك أن العلم بمقاصد الشريعة له أثر كبير في توجيه التنزيل بما يحقق المقصد من الأحكام؛ وذلك بتشخيص المناط وبيان مدى تغيره من حال إلى آخر بسبب العوارض المكانية والزمانية والإنسانية؛ لأن هذا التغير قد يجعل الحكم الشرعي لا يحقق مقصده الذي شرع من أجله؛ فيلجأ المجتهد إلى الحكم بعدم التنزيل أو تأجيل التنزيل إلى حين توفر الشروط وانتفاء الموانع؛ لأن تطبيق الحكم دون مراعاة هذه العوارض قد يسفر عن نتائج تكون معاكسة لقواعد الشريعة ومقاصدها من تشريع الحكم[٣].

(١) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٧).

(٢) انظر: التيسير في المعاملات المالية ص(٢٤٧-٢٤٨)، وراجع: المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية ص(٨- ٩)، وعلم مقاصد الشارع للدكتور/ عبدالعزيز بن ربيعة ص(٤١)، ط. المؤلف، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

(٣) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٥٧).

فالعلاقة بين فقه التنزيل ومقاصد الشريعة علاقة وثيقة وطيدة؛ فالمقاصد خلفية لتنزيل الأحكام ابتداءً، وضابط لتسديد التنزيل اهتداءً، كما أن فقه التنزيل إحدى أهم السبل لتفعيل مقاصد الشريعة في الواقع[١].

قال تقي الدين بن تيمية: «وأحق الناس بالحق من علَّق الأحكام بالمعاني التي علَّقها بها الشارع»[٢].

وقد أرجع العلماء مقاصد الشريعة إلى خمسة، وهي «حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة»[٣].

قال الآمدي: «المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي أعلى مراتب المناسبات. والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرًا إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[٤].

وجعلوا لكل مقصد من تلك المقاصد الخمسة ثلاث مراتب: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وهي التي جاءت جميع التكاليف بمراعاتها.

قال الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية»[٥].

ثم شرع يبين كل قسم من تلك الأقسام، فبين أن الضرورية معناها أنه لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فُقِدَتْ لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

وأن الحاجيات معناها أنها مفتَقَرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرجُ والمشقةُ، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقَّع في المصالح العامة.

(١) فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(٥٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٣٣١).

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ١٠).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٧٤).

(٥) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٨).

وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسة التي تأنفها العقول الراجحة، ويجمعها مكارم الأخلاق.

كما بيَّن أن كل مرتبة من تلك المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة لها، مما لو فرضنا فقده لم يُخِلّ بحكمتها الأصلية[١].

والناظر في مراتب المقاصد يلاحظ تسلسلها المنطقي من الأهم فالمهم، ويجد أن الضروريات هي ما طلبه الشارع وكرَّر طلبه أو شدَّد فيه وأكَّد عليه، وأن الحاجيات هي ما طلبه الشارع وأكَّد عليه أيضًا، لكن إلى درجة أقل من درجة تأكيده على الضروريات، أما التحسينيات فأقل من المرتبتين السابقتين[٢].

و«كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار، فالضروريات آكدها، ثم تليها الحاجيات والتحسينات، وكان مرتبطًا بعضها ببعض -كان في إبطال الأخف جرأةٌ على ما هو آكد منه، ومدخلٌ للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالمخل بما هو مكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه»[٣].

وبهذا تكون مما تجب مراعاته عند التنزيل أن «الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات»[٤]، وتبقى «الضروريات هي أصل المصالح»[٥]، وعند التنزيل يراعى التكميلي والتتمة، بشرط ألا يؤدي إلى إلغاء الأصل[٦].

ونظر المجتهد إلى هذه المراتب ضروري في التنزيل؛ لأن معرفة مقصد الشارع من الحكم الشرعي يعين على فهم النص على وجهه الصحيح؛ ومن ثم تساعد على حسن تنزيله على الوقائع، سواء من جهة الاهتداء بفهم المقصد العام في تنزيل الحكم الكلي على الجزئيات، أو الترجيح بين ما ظاهره التعارض[٧].

---

(١) انظر: الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٨-١٢).

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٢٢٤).

(٣) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٢١).

(٤) المرجع السابق (٢/ ١٣).

(٥) المرجع السابق.

(٦) فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٢٢٥).

(٧) المرجع السابق، نقلا عن: الاجتهاد التنزيلي لبشير مولود (١/ ٥٠).

وكل تنزيل للأحكام دون مراعاة مقاصد الشريعة ومراتبها يقود إلى الخطأ الكبير في تطبيق الشريعة؛ فكل محافظة على الحاجي مقبولة إذا لم يكن هناك إخلال بالضروري، وكل رعاية للتحسيني مطلوبة إذا لم تؤد إلى الإخلال بالحاجي، وهكذا[١].

ويمكن التمثيل هنا بما سبق ذكره من **فتوى دار الإفتاء المصرية** بشأن إخراج زكاة الفطر نقدًا، وقد جاء فيها: «والذي نختاره للفتوى ونراه أَوفقَ لمقاصد الشرع وأَرفقَ بمصالح الخلق هو جواز إخراج زكاة الفطر مالًا مطلقًا، وهذا هو مذهب الحنفية، وبه العمل والفتوى عندهم في كل زكاة، وفي الكفارات، والنذر، والخراج، وغيرها، كما أنه مذهب جماعة من التابعين كما مَرَّ. والله سبحانه وتعالى أعلم»[٢].

وفتواها الأخرى التي جاء فيها: «أما عن إخراجها مالًا فهو جائز شرعًا، بل هو الأقرب إلى تحقيق مقصود الشرع في التوسعة على الفقراء وإغنائهم يوم العيد، وذِكرُ الحديثِ لبعض الأنواع إنما هو للتيسير ورفع الحرج، لا لحصر الواجب فيه، كما قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «**أَغْنُوهُمْ عَنْ طَوَافِ هَذَا اليَوْمِ**». أخرجه ابن سعد في الطبقات، والدارقطني من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. والإغناء الآن يتحقق بالمال لا بالحبوب؛ ولذلك كان المفتى به في عصرنا؛ لأنه الأوفق لمقاصد الشرع، والأرفق بمصالح الخلق»[٣].

وأيضًا **فتواها** بخصوص حكم إخراج الزكاة بالتقسيط على مدار العام، ونصها:

«هل يجوز لمن وجبت الزكاةُ في ماله أن يخرِجَها مقسطةً في صورة دفعات شهرية على مدار العام إلى مَنْ يعرف أنهم يستحقونها لسدِّ حاجتهم شهرًا بشهر؟

الجواب:

شرع الله تعالى الزكاة فجعل لها مقاصد وأسبابًا وشروطًا، ومن مقاصد الزكاة: التعاون والتكافل في المجتمع بسدِّ حاجة المستحقين لها ومواساتهم، وإغناؤهم عن السؤال، ومن أسبابها: ملك النصاب، وقابليته للنماء، وكونه فائضًا عن الحوائج الأصلية، ومن شروطها: الوقت، وهو مرور الحول.

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٢٢٨).

(٢) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٣٣/ ٣٥١) من فتاوى فضيلة الدكتور/ علي جمعة.

(٣) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٤٩/ ٢٦٠) من فتاوى فضيلة الدكتور/ شوقي علام.

ومتى بلغ المال النصاب- وهو ما يساوي ٨٥ جرامًا من الذهب عيار ٢١- وكان فائضًا عن حاجة صاحبه الأصلية، ثم حال عليه الحول: فإنه يجب إخراج الزكاة إلى مستحقيها على الفور، وهذا ما عليه جمهور الفقهاء من الحنفية في المختار عندهم، والمالكية، والشافعية، والحنابلة؛ لقول الله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وعن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: سمعتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «**لَا زَكَاةَ فِي مَالٍ، حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ**». أخرجه ابن ماجه والدارقطني والبيهقي في «السنن»، والبزار في «المسند».

قال العلامة الزيلعي الحنفي في «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» (١/ ٢٥٠، ط. الأميرية): «والوجه المختار: أن الأمر بالصرف إلى الفقير معه قرينة الفور، وهي أنه لدفع حاجته وهي معجلة، فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام» اهـ.

وقال العلامة الزرقاني المالكي في «شرحه على مختصر خليل» (٢/ ٣٢٤، ط. دار الكتب العلمية): «تفرقتها على الفور بموضع الوجوب» اهـ.

وقال الإمام النووي الشافعي في «روضة الطالبين» (٢/ ٢٢٣، ط. المكتب الإسلامي): «إذا تمَّ حول المال الذي يشترط في زكاته الحول وتمكن من الأداء؛ وجب على الفور» اهـ.

وقال الإمام ابن قدامة الحنبلي في «المغني» (٢/ ٥١٠، ط. مكتبة القاهرة): «وتجب الزكاة على الفور؛ فلا يجوز تأخير إخراجها مع القدرة عليه والتمكن منه إذا لم يخش ضررًا» اهـ.

ومن المقرر أن قوامَ الشريعة وعمادها تحقيقُ مصالح العباد عاجلها وآجلها، وأن التماس ذلك في إقامة أحكامها هو قدرٌ زائدٌ مستحسَنٌ شرعًا على مجرد الامتثال للأمر بها.

قال الإمام القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٢/ ٦٤، ط. دار الكتب المصرية): «ولا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية» اهـ.

وقال الشيخ ابن القيم في «مدارج السالكين» (١/ ١٥١، ط. دار الكتاب العربي): «فإن للحُكمِ في كُلِّ مسألة من مسائل العلم مُناديًا ينادي للإيمان بها علمًا وعملًا، فيقصد إجابة داعيها، ولكن مراده بداعي الُحكِم: الأسرار والحِكَم الداعية إلى شرع الحُكْم، فإجابتها قدرٌ زائدٌ على مجرد الامتثال» اهـ.

ومقصد سد خلة الفقير وحاجته الذي هو من أَجَلِّ مقاصد الزكاة وأسماها متفاوِتٌ في تحقيقه بتفاوُتِ حاجات الفقراء تبعًا لاختلاف أحوالهم وأنماط معيشتهم وتنوع التزاماتهم؛ فمنهم من تسدّ حاجته إذا ما دفعت إليه الزكاة جملة واحدة، ومنهم من لا تسدُّ حاجته إلا إذا دفعت إليه مقسطة شيئًا فشيئًا على مدار الحول.

قال العلامة الكاساني في «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» (٢/ ٣، ط. دار الكتب العلمية): «أداء الزكاة من باب إعانة الضعيف وإغاثة اللهيف وإقدار العاجز وتقويته على أداء ما افترض الله عز وجل عليه من التوحيد والعبادات، والوسيلة إلى أداء المفروض مفروض» اهـ.

وقال الإمام النووي في «المجموع شرح المهذب» (٥/ ٣٣٠، ط. دار الفكر): «المعتمد أن مقصود الزكاة سدُّ خلة الفقير من مال الأغنياء شكرًا لله تعالى وتطهيرًا للمال» اهـ.

وقد توسع جماعة من الفقهاء في بيان ما يقتضيه معنى الفورية في إخراج الزكاة، وأنها تتَّسعُ لتشمل الوقت من حين وجوب الزكاة بمرور الحول إلى ما قبل مرور حولٍ ثانٍ، منهم: الإمامان الكرخي ومحمد بن الحسن من كبار فقهاء الحنفية، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد في المنصوص عليه عند الحنابلة، وهو المختار للفتوى؛ لما فيه من تحقيق المقصود الأعظم من الزكاة الذي هو كفاية المستحق لها وإغناؤه عن السؤال على مدار العام كلِّه، ومثاله: أن يتعيَّن المستحق للزكاة مع كونه ممن لا يحسن تدبير المال إذا دفعت إليه جملة واحدة، أو أن يكون ممن تتجدَّد حاجته إلى الزكاة بصفة شهرية لتوفير الدواء أو إيجار المسكن، وبحيث لو دُفِعَت إليه جملة واحدة أسرَفَ فيها وأَضَرَّ بمصلحته ومصلحة من يعول في الأجل القريب؛ فيكون إخراجُ الزكاة مقسطة إليه على مدار الحول بحسب احتياجاته محققًا لمقصدها من كفايته وسد حاجته على مدار العام.

قال الإمام الكاساني الحنفي في «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» (٢/ ٣): «وأما كيفية فرضيتها فقد اختلف فيها: ذكر الكرخي أنها على الفور، وذكر في «المنتقى» ما يدل عليه، فإنه قال: «إذا لم يُؤَدِّ الزكاةَ حتى مَضَى حَوْلَانِ فقد أساءَ وأَثِمَ ولم يَحِلَّ له ما صَنَع»» اهـ.

وقال العلامة بدر الدين العيني الحنفي في «البناية شرح الهداية» (٣/ ٢٩٤، ط. دار الكتب العلمية): «في «المنتقى» عن محمد رَحِمَهُ اللهُ: إذا كان له مائتا درهم فحال عليها حولان ولم يزك فقد أساء؛ لا يحلّ له ما صنع» اهـ.

وقال العلامة ابن مفلح الحنبلي في «الفروع» (٤/ ٢٤٤، ط. مؤسسة الرسالة): «له أن يعطي قريبَهُ كلَّ شهرٍ شيئًا، وعنه: لا، وحمل أبو بكرٍ الأولى على تعجيلها؛ قال صاحب «المحرر»: وهو خلاف الظاهر، وأطلق القاضي وابنُ عقيلٍ الروايتين» اهـ.

وبناءً على ذلك: فإن رعايةَ مصلحة المستحق للزكاة وسَدَّ حاجته من أهم مقاصد الزكاة، ولذا يجب إخراجها فور مرور الحول بعد بلوغ المال النصاب وكونه فائضًا عن حاجة صاحبه الأصلية، ويتسع معنى الفورية ليشمل طول العام، ويدخل فيه تقسيط الزكاة بإخراجها في صورة دفعات شهرية لمستحقيها بحسب حاجتهم، والتي تختلف من شخصٍ إلى آخر، بشرط أن تخرج كُلُّها قبل أن يحول الحول التالي.

وفي واقعة السؤال: فيجوز للسائل شرعًا إخراج الزكاة مقسطةً على مدار العام بعد مرور الحول على ماله الذي بلغ النِّصاب إلى من يعرفهم من مستحقيها الذين يحتاجون إليها في سد احتياجاتهم شهرًا بشهر، مع مراعاة عدم بلوغ الحول التالي إلا وقد أخرجها كلَّها، ولا يُعَدُّ هذا من تأخير إخراج الزكاة عن موعدها، كما نص عليه جماعة من الفقهاء، وهو ما عليه الفتوى.

والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

والأمثلة على ذلك كثيرة جدًّا.

* * *

(١) فتوى صادرة بتاريخ ٢٧/ ١٢/ ٢٠٢١م، المفتي: فضيلة الدكتور/ شوقي علام. منشورة على الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية على الرابط:
https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa

تاريخ المطالعة: ٢٥/ ٦/ ٢٠٢٣م.

المبحث الثامن

فقه الأولويات

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: المقصود بفقه الأولويات.
- المطلب الثاني: أثر فقه الأولويات في فقه التنزيل.

المطلب الأول: المقصود بفقه الأولويات:

الأولويات لغةً: جمع أَوْلَوِيَّة، مصدر صناعي من أَوْلَى، وأَوْلَى أفعل تفضيل بمعنى الأحق والأجدر والأقرب. يقال: فُلَانٌ أَولى بِكَذَا، أَي: أَحْرى بِهِ وأَجْدَرُ.

وفي الحديث الشريف: «**أَلحِقُوا الفَرائض بأهلها؛ فَمَا أَبقت السِّهامُ فلِأَوْلَى رَجُلٍ ذكَر**»، أَي: أَدنى وأَقرب فِي النَّسَبِ إِلى المورِّث. وجمعها: الأَولَوْن والأَوَالي، ومثناها: الأَوْلَيَان[١].

والأَوْلَوِيَّة تعني الأحقية والأسبقية والأفضلية، يقال: له الأولوية في هذا العمل، وهو صاحب أولوية في هذا الترشيح، ويرتب المسائل حسب أولويتها، وله الأولوية الكبرى، أي: أهم من أي شيء آخر[٢].

ومضمون فقه الأولويات معروف عند المتقدمين، لكنهم لم يعنوا بوضع تعريف له.

قال عز الدين بن عبدالسلام في مقدمة كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» في بيان الغرض من تأليفه: «الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات لسعي العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض»[٣].

---

(١) انظر: لسان العرب (١٥/ ٤٠٧-٤٠٨) مادة (ولي)، والمعجم الوسيط ص(١٠٥٧-١٠٥٨) مادة (ولي)، ومعجم اللغة العربية المعاصرة للدكتور/ أحمد مختار عمر (٣/ ٢٤٩٧) مادة (ولي) رقم (٥٦٨٧)، ط. عالم الكتب بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٤٩٧) مادة (ولي) رقم (٥٦٨٧).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ١٠).

وعرَّفه بعض الباحثين المعاصرين بأنه «العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها؛ بناءً على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها»[(١)].

واعتبر أن «تقديم حكم على آخر يكون بناءً على:

أ- فقه بأحكام الشرع وبمراتبها، وبالأهم منها من المهم، وبالقطعي منها من الظني، وبالأصل منها من الجزء، وبالكبير منها من الصغير... وبعبارة موجزة بالخريطة الشرعية للأحكام.

ب- فقه بالضوابط التي يتم بناءً عليها ترجيح حكم على آخر في حالة التزاحم أو في غير حالة التزاحم.

ج- فقه بالواقع والظروف التي يتحرك فيها المسلم الداعية... فالفقه بهذه الأمور كلها يخول للمسلم معرفة الحكم الأَوْلَى بالتقديم على غيره.

وهذا كله يشكل فقه الأولويات»[(٢)].

المطلب الثاني: أثر فقه الأولويات في فقه التنزيل:

اتضح من تعريف فقه الأولويات أنه الفقه الذي يعنى ببيان مراتب الأحكام الشرعية، وما الذي يُقدَّم منها وما الذي يُؤخَّر، بحسب مرتبة كل حكم، وبحسب الظرف المحيط بتلك الأحكام وما إذا كانت هناك حالة من التزاحم ونحو ذلك.

ومن هنا كان ارتباط فقه الأولويات بفقه التنزيل ارتباطًا وثيقًا، حتى عرَّف بعضُ الباحثين فقه الأولويات بأنه: «العلم بتنزيل الأحكام تقديمًا وتأخيرًا؛ بحسب تحقق مقاصدها ومآلاتها الشرعية»[(٣)].

فقد «يتقدَّم تنزيل الحكم الشرعي في وقت من الأوقات أو يتأخر، وهذا التقديم والتأخير كله راجع إلى تحقق المقاصد ومآلاتها وعدمها، فعند تحقق المقاصد الشرعية من تشريع الحكم يتقدَّم التنزيل، وعندما تنعدم المقاصد في الحال أو المآل عند التنزيل يتأخر الحكم إلى حين تحقيقها»[(٤)].

فلابد عند تنزيل الأحكام من معرفة الأهم من المهم، والقطعي من الظني، والضروري من الحاجي والتحسيني، إلى غير ذلك مما يكون له أثره الواضح في التنزيل؛ بناءً على ما يقوم به المجتهد من موازنات[(٥)].

(١) فقه الأولويات «دراسة في الضوابط» لمحمد الوكيلي ص(١٦)، ط. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٧م.

(٢) المرجع السابق.

(٣) فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٤٩١).

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٤٩١- ٤٩٢).

وهناك مجموعة من القواعد التي تنظم فقه الأولويات، ويحتاج المجتهد إلى مراعاتها أثناء تنزيل الأحكام، من أهمها:

- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف[(١)].
- يختار أهون الشرين[(٢)].
- إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضررًا بارتكاب أخفهما[(٣)].
- ما حرم لسد الذريعة أبيح للمصلحة الراجحة[(٤)].
- يقدم عند التزاحم خير الخيرين، ويدفع شر الشرين[(٥)].

ومن **أمثلة الفتاوى** التي راعت فقه الأولويات: **فتوى دار الإفتاء المصرية** بخصوص حكم إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الروح، بناءً على الطلب المقيد برقم ١٩٧ لسنة ٢٠١١، ونصها:

«الجنين المشوه لا يخلو من أن يكون التشوه الحاصل به يسيرًا أو شديدًا، فإن كان التشوه يسيرًا، كالذي يكون في الأطراف أو التأخر العقلي (الطفل المنغولي)، أو تضخم بعض الأعضاء؛ ففي هذه الحالة لا يجوز إسقاطه، سواء قبل نفخ الروح أو بعده؛ لما مر من أدلة تحريم إسقاط الجنين مطلقًا، فلا يعتبر هذا التشوه اليسير سببًا لاستباحة هذا الأمر الذي سبق تقرير الحكم بحرمته، إلا أن يكون في بقاء الجنين خطر محقق على الأم؛ ففي هذه الحالة نقول بجواز إسقاطه؛ حفاظًا على حياة الأم.

وإن كان التشوه شديدًا، وهو التشوه الذي يغلب على الظن عدم بقاء الجنين على قيد الحياة بعد الولادة، أو حاجته الدائمة إلى درجة معينة من الرعاية يصعب توفيرها له بصورة مستمرة. ومن أمثلة التشوه الشديد: الجنين الذي لا رأس له، أو الذي يعاني من عيوب القلب الشديدة، أو أمراض الدم الخطيرة؛ فحكم هذه الحالة يكون على صورتين:

---

(١) انظر: الدر المختار (٦/ ١٩٢)، ومجلة الأحكام العدلية مع شرحها درر الحكام (١/ ٤٠) مادة (٢٧)، وشرح القواعد الفقهية ص(١٩٩).

(٢) انظر: فتح القدير وتكملته لقاضي زاده (٩/ ٣٣٨)، ومجلة الأحكام العدلية مع شرحها درر الحكام (١/ ٤١) مادة (٢٩)، وشرح القواعد الفقهية ص(٢٠٣).

(٣) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٥/ ١٤٤)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني (٢/ ١٩٥)، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت، والأشباه والنظائر للسيوطي ص(٨٧)، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص(٧٦)، ومجلة الأحكام العدلية مع شرحها درر الحكام (١/ ٤١) مادة (٢٨)، وشرح القواعد الفقهية ص(٢٠١).

(٤) انظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (٢/ ٧٨٣).

(٥) انظر: الاستقامة لابن تيمية (٢/ ١٦٧)، بتحقيق د/ محمد رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، ومجموع الفتاوى (٢٣/ ١٨٢)، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص(٢٠٠)، والمنثور في القواعد الفقهية (٣/ ٣٩٥).

الأولى: أن يكون هذا قبل مرور مائة وعشرين يومًا على الحمل- أي قبل نفخ الروح- وفي هذه الحالة يجوز إجهاض الجنين بشهادة أهل التخصص الثقات؛ وذلك بناءً على القاعدة الفقهية: «إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما». (الأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٧)، وفي هذه الصورة يظهر أن مفسدة إسقاط الجنين أخف من مفسدة بقائه إذا كان التشوه بهذه الدرجة، فيجوز ارتكاب هذه المفسدة درءًا للمفسدة الأعظم.

والثانية: أن يكون اكتشاف هذا التشوه الشديد بعد مرور مائة وعشرين يومًا من بداية الحمل- أي بعد نفخ الروح- وهذه الصورة محل خلاف؛ وذلك لصعوبة تحديد أعظم المفسدتين وأخفهما، والذي اخترناه هو حرمة إسقاط الجنين بعد نفخ الروح وإن ثبت علميًّا أن به تشوهًا، إلا أن يكون في بقائه خطرًا على الأم؛ وذلك لأنه بنفخ الروح فيه أصبح التعدي عليه بالإسقاط قتلا للنفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق.

وعلى هذا قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في دورته الثانية عشرة بتاريخ ١٥ من رجب ١٤١٠هـ، حيث جاء فيه: عدم جواز إسقاط الحمل إذا بلغ مائة وعشرين يومًا، حتى وإن كان مشوه الخلقة إذا لم يكن فيه خطر مؤكد على الأم. والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

والفتاوى في هذا المعنى كثيرة.

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٣٩/ ١٠٩- ١١٠) من فتاوى فضيلة الدكتور/ علي جمعة.

المبحث التاسع

فقه الموازنات

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: أهمية فقه الموازنات.
- المطلب الثاني: أثر فقه الموازنات في فقه التنزيل.

المطلب الأول: أهمية فقه الموازنات:

الموازنات في اللغة: جمع موازنة، من الفعل وَزَنَ، يقال: وزنَ الشيءَ إذا قَدَّره، ووَزَن ثمرَ النخل إذا خَرَصه. ووَازَنَ بين الشيئين مُوازَنَةً ووِزَانًا: ساوَى وعادَلَ، ووَازَنَ الشيءُ الشيءَ، أي: سَاوَاهُ في الوَزْنِ وعَادَلَهُ وَقَابَلَهُ وحاذاه، ووَازَنَ فلانًا، أي: كَافَأَهُ عَلَى فِعَالِهِ[(١)].

والموازنة في الأدب: مقارنة نقديَّة بين أدبين أو فكرتين أو أثرين أو مدرستين أو شخصيتين في مبحث أو موضوع، كالموازنة بين شاعرين أو عالمين[(٢)].

وفقه الموازنات باعتباره من ضوابط فقه التنزيل يقصد به: إدراك نسبية المصالح والمفاسد عند تنزيل الأحكام[(٣)].

فتنزيل الأحكام له مصالح ومفاسد، وتدرك بالموازنة بينهما[(٤)]. فتتم الموازنة على قاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، كما تتم الموازنة أيضًا بين المصالح وبعضها، وبين المفاسد وبعضها عند التعدد، ثم ترتب عند التزاحم، وترجح عند التعارض[(٥)].

(١) انظر: لسان العرب (١٣/ ٤٤٧-٤٤٨) مادة (وزن)، والمعجم الوسيط ص(١٠٢٩-١٠٣٠) مادة (وزن).

(٢) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٤٣٣) مادة (وزن) رقم (٥٥٩٦).

(٣) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٤٩٣).

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) فقه التنزيل تعريفًا وتأصيلاً وتقعيدًا، بمجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، العدد الثاني ربيع الأول ١٤٣٩هـ/ ديسمبر ٢٠١٧م ص(١١٢).

كما أن من المصالح والمفاسد ما هو نسبي؛ بحيث قد يكون مصلحة في وقت، ومفسدة في وقت آخر، كالميتة أكلها في حال الاختيار مفسدة، وفي حال الاضطرار مصلحة[١].

يقول ابن تيمية: «وإنه كثيرًا ما يجتمع في الفعل الواحد أو في الشخص الواحد الأمران؛ فالذم والنهي والعقاب قد يتوجه إلى ما تضمنه أحدهما؛ فلا يغفل عما فيه من النوع الآخر، كما يتوجه المدح والأمر والثواب إلى ما تضمنه أحدهما؛ فلا يغفل عما فيه من النوع الآخر، وقد يمدح الرجل بترك بعض السيئات البدعية والفجورية، لكن قد يسلب مع ذلك ما حمد به غيره على فعل بعض الحسنات السنية البرية، فهذا طريق الموازنة والمعادلة، ومن سلكه كان قائمًا بالقسط الذي أنزل الله له الكتاب والميزان»[٢].

وفقه الموازنات من الأصول الأصيلة التي بُنِيَ عليها التشريع الإسلامي، ومقتضاه هو مطلوب الشريعة، الذي أمرت بتطبيقه واعتباره، ومدار الشريعة على أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان المشروع تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما[٣].

قال ابن تيمية: «وتمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشر الشرين، ويعلم أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها؛ وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية فقد يدع واجبات ويفعل محرمات، ويرى ذلك من الورع»[٤].

ويعتبر فقه الموازنات من أدق أعمال الفقيه وأصعبها؛ فهو يساعده عند تعارض المصالح مع بعضها، أو المفاسد مع بعضها، أو المصالح مع المفاسد على وضع كل شيء في مرتبته بالعدل، وأن يقدم الأولى فالأولى؛ بناءً على معايير شرعية صحيحة؛ فلا يقدم غير المهم على الأهم، ولا المرجوح على الراجح، ولا المفضول على الفاضل، بل يقدِّم ما حقه التقديم، ويؤخِّر ما حقه التأخير، ولا يكبِّر الصغير، ولا يهوِّن الخطير، بل يضع كل شيء في موضعه بالقسطاس المستقيم، بلا طغيان ولا إخسار[٥]. قال الله سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (٧) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (٨) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [سورة الرحمن: ٧- ٩].

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٤٩٣- ٤٩٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٦٦).

(٣) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(١٤٢- ١٤٣)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٨٤، ٣٠/ ١٩٣، ٢٣٤).

(٤) مجموع الفتاوى (١٠/ ٥١٢).

(٥) انظر: فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية ص(١٣٥).

ففقه الموازنات هو الطريق لفقه الأولويات؛ لأن المجتهد إذا راعى فقه الموازنات؛ فطريقه حتمًا إلى مراعاة فقه الأولويات، وأحدهما يتوقف على الآخر.

وذلك أن فقه الموازنات قائم على الأصول الكلية التي بينتها الشريعة، ويبقى النظر في جزئياتها وردها إلى كلياتها، وتقابل الكليات والجزئيات والموازنة بينهما، وتقديم الكلي على الجزئي، حسب ما هو مقرر في فقه الأولويات، وكذلك تقابل الجزئيات بعضها مع بعض، والموازنة بينها من خلال تقديم أكثرهما مصلحة، وتأخير أقلهما مصلحة، حسب ما يقرره فقه الأولويات.

وكما تتقابل المصالح عند التنزيل تتقابل أيضًا المفاسد، فإذا كان لابد من ارتكاب إحدى المفسدتين؛ فإن فقه التنزيل يستعين هنا بفقه الموازنات؛ حيث يوازن بين المفسدتين من خلال ارتكاب أخفهما ضررًا، وتقديم الأخف مفسدة على الأشد[١].

يقول العز بن عبدالسلام: «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن. واتفق الحكماء على ذلك»[٢].

فتقدَّمُ المصلحة الكبيرة على المصلحة الصغيرة، ومصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، والمصلحة الدائمة على العارضة أو المؤقتة، والمصلحة الجوهرية على المصلحة الشكلية، وهكذا[٣].

وإجراء الموازنات بين المصالح وبعضها لتحصيل أفضلها، وبين المفاسد وبعضها لدرء أشدها، وبين المصالح والمفاسد لتقديم درء المفسدة على جلب المصلحة- كما يقول العز بن عبدالسلام: «مركوز في طبائع العباد نظرًا لهم من رب الأرباب، كما ذكرنا في هذا الكتاب، فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خير بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن، ولو خير بين فلس ودرهم لاختار الدرهم، ولو خير بين درهم ودينار لاختار الدينار. لا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت»[٤].

---

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٤٩٦).

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٥).

(٣) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٤٩٧).

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٧).

وهو أيضًا مما اتفقت عليه الشرائع.

يقول العز بن عبدالسلام: «الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال، وإن اختلف في بعض ذلك فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان، فيتحير العباد عند التساوي، ويتوقفون إذا تحيروا في التفاوت والتساوي. وكذلك الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت؛ فإن الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك. فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع فإن تساوت الرتب تخير، وإن تفاوتت استعمل الترجيح عند عرفانه والتوقف عند الجهل به. والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مصالح ودرء مفاسدهم. وكما لا يحل الإقدام للمتوقف في الرجحان في المصالح الدينية حتى يظهر له الراجح، فكذلك لا يحل للطبيب الإقدام مع التوقف في الرجحان إلى أن يظهر له الراجح»[١].

«فإذا كان كذلك فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب؛ فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفًا؛ ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبًا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى وقسمة غير هذه القسمة، هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية»[٢].

المطلب الثاني: أثر فقه الموازنات في فقه التنزيل:

فقه الموازنات من الضوابط الأساسية لفقه التنزيل، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بفقه الأولويات، ومما لا شك فيه أن «أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظامُ أمر الأمة، وجلبُ الصالح إليها، ودفعُ الضر والفساد عنها»[٣]. ومن هنا وجبت الموازنة بين المصالح والمفاسد لتحصيل الأولى ودرء الثانية.

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٥- ٦).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٢٦).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (٣/ ٣٩١)، بتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، طبعة قطر.

قال تقي الدين بن تيمية: «الواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع»(١).

وقال الشاطبي: «الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جارٍ على موازنةٍ تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال»(٢).

وتكمن أهمية فقه الموازنات وأثره في فقه التنزيل في أنه لا تكاد تخلو مصلحة من شائبة مفسدة، ولا تكاد تخلو مفسدة من وجه مصلحة؛ فلا يوجد خير خالص ولا شر محض(٣).

يقول العز بن عبدالسلام: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنَصَبٍ مقترنٍ بها، أو سابقٍ، أو لاحقٍ، وأن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاقٌّ على معظم الخلق لا يُنال إلا بكد وتعب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينغصها، فتحصيل هذه الأشياء شاقٌّ»(٤).

«وقد تختلط المصالح والمفاسد فيعرفان بالأغلب والأقوى والأشد بالقصد الأول أو بالقصد الثاني، فلا يوجد خير خالص في مقابل شر خالص، قال تعالى: ﴿عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢١٦].

المصلحة والمفسدة يقومان على العادة والشرع، أي: يستندان إلى الواقع والنص، فيتساوى الأصلان، وإن تعارضا فالتوفيق أو الترجيح أو الاختيار طبقًا لمنطق التعارض والترجيح»(٥).

وفقه الموازنات يحتاج في تطبيقه إلى ملكة فقهية، ونظرة فاحصة وشاملة، تتصف بالعمق والدقة؛ إذ إنه موازنة بين أمور متعارضة، ونظر في جوانب متنوعة، وتعامل مع أحوال متداخلة، وتمييز بين أشياء متشابهة مجتمعة(٦).

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص(٤٠)، ط. وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ١٦٣).

(٣) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٤٩٥).

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٧).

(٥) من النص إلى الواقع «محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه» الجزء الثاني: بنية النص للدكتور/ حسن حنفي (٢/ ٤٨٧)، ط. مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

(٦) انظر: الاجتهاد المقاصدي «قراءة نقدية» ص(٢٩٠).

وإن الناظر في كثير من الأخطاء التشريعية يرى أنها ترجع إلى الخطأ في تطبيق فقه الموازنات، سواءٌ أكان الخطأ في تحديد وجه المصلحة أو المفسدة، أو في تقدير الراجح منهما عند التعارض والتزاحم[1].

وهذا باب عظيم من أبواب العلم.

ومن تطبيقات الفقهاء لفقه الموازنات عند تنزيل الأحكام ما حكاه ابن القيم عن شيخه تقي الدين بن تيمية قال: «سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدَّس الله روحه ونوَّر ضريحه يقول: مررتُ أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقومٍ منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرتُ عليه، وقلتُ له: إنما حرم الله الخمر؛ لأنها تصدُّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدُّهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم»[2].

ومن أمثلة الفتاوى الصادرة بناءً على الموازنات بين المصالح والمفاسد: **فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بشأن قيادة المرأة للسيارة**، وهي فتوى اعتمدت على تقدير المصالح والمفاسد والموازنة بينها، ونصها:

«هل يجوز للمرأة أن تسوق السيارة في شوارع مدينة كبيرة يختلط فيها السائقون والسائقات؟

ج: لا يجوز للمرأة أن تسوق السيارة في شوارع المدن ولا اختلاطها بالسائقين؛ لما في ذلك من كشف وجهها أو بعضه، وكشف شيء من ذراعيها غالبًا، وذلك من عورتهما، ولأن اختلاطها بالرجال الأجانب مظنة الفتن ومثار الفساد. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم»[3].

ثم **تغيرت هذه الفتوى**؛ نظرًا لتغير الموازنة بين المصالح والمفاسد، مع تغير الظروف والأحوال والمقتضيات، وصارت الفتوى الآن لدى اللجنة الدائمة وهيئة كبار العلماء بالمملكة على جواز قيادة المرأة للسيارة.

ويُمثَّل لفقه الموازنات أيضًا بفتوى **دار الإفتاء المصرية**، الصادرة جوابًا على الطلب المقيد برقم ١٤٤٥ لسنة ٢٠٠٩م، وفيها:

(١) انظر: الاجتهاد المقاصدي «قراءة نقدية» ص(٢٩٠).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٣).

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (١٧/ ٢٣٩).

«ما الرأي الشرعي في تأجير رحم امرأة ليكون بديلًا عن رحم زوجتي التي لا يمكنها الحمل مستقبلًا؟ على أن يوضع في هذا الرحم البديل الحيوانات المنوية الخاصة بي والبويضات الخاصة بزوجتي، لا الخاصة بصاحبة الرحم البديل، وذلك تحت الضوابط الطبيَّة ذات الشأن.

الجواب:

مع التطور العلمي الهائل في شتى المجالات العلمية صرنا نتسامع كل يوم باكتشاف جديد، والطب عمومًا من أخصب المجالات التي ظهر فيها هذا التطور، وفرع الإنجاب الصناعي خصوصًا من الفروع الطبيَّة سريعة التطور، فلا تكاد تمر فترة وجيزة إلا وتحمل لنا الوسائل الإعلامية بعض الاكتشافات الطبيَّة والعلمية الجديدة فيه. وكانت شرارة البدء في هذا المجال عندما ولدت أول طفلة بطريق تلقيح صناعي في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، فكان هذا الحدث هو موضوع الساعة وقتئذ. ومن ذلك الحين وطب الإنجاب الصناعي في ثورة مستمرة وتطور دائم. ومن طفرات هذا الفرع من فروع الطب ما يعرف بـ «الرحم البديل»، وصورته أن تلقح بويضة المرأة بماء زوجها ثم تعاد اللقيحة إلى رحم امرأة أخرى، وعندما تلد البديلةُ الطفلَ تسلمه للزوجين. وأسباب اللجوء إليه متعددة؛ كمن أزيل رحمها بعملية جراحية مع سلامة مبيضها، أو أن الحمل يسبب لها أمراضًا شديدة؛ كتسمم الحمل، أو للمحافظة على تناسق جسدها، وتخلصها من أعباء ومتاعب الحمل والولادة. وهذه الصورة قد انتشرت مؤخرًا في الغرب بشكل ملحوظ، وصارت المرأة التي تبذل رحمها لتحمل بويضة غيرها تفعل هذا في مقابل مادي فيما عرف بـ «مؤجرات البطون»، وقد بدأت هذه الممارسات في محاولات للتسلل إلى عالمنا الإسلامي. والذي تضافرت عليه الأدلة هو حرمة اللجوء إلى طريق الرحم البديل، سواء أكان بالتبرع أم بالأجرة، وهذا هو ما ذهب إليه جماهير العلماء المعاصرين، وبه صدر قرار مجمع البحوث الإسلامية بمصر رقم ١ بجلسته المنعقدة بتاريخ الخميس ٢٩ مارس ٢٠٠١م، وقرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمقر رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٨ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ إلى يوم الإثنين ٧ جمادى الأولى ١٤٠٥هـ الموافق من ١٩- ٢٨ يناير ١٩٨٥م.

ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٥- ٧]، ولا فرق في وجوب حفظ الفرج بين الرجال والنساء، وحفظ الفرج مطلق يشمل حفظه عن فرج الآخر وكذلك عن مَنيّه.

ومن الأدلة كذلك أن الأصل في الأبضاع التحريم، ولا يُباح منها إلا ما نص عليه الشارع، والرحم تابع لبُضع المرأة، فكما أن البُضع لا يحل إلا بعقد شرعي صحيح، فكذلك الرحم لا يجوز شغله بغير حمل الزوج، فيبقى على أصل التحريم.

ومنها أن الرحم ليس قابلا للبذل والإباحة، فإن الشارع حرَّم استمتاع غير الزوج ببُضع المرأة؛ لأنه يؤدي إلى شغل رحم هذه المرأة التي استمتع ببُضعها بنطفة لا يسمح الشرع بوضعها فيها إلا في إطار علاقة زوجية يقرها الشرع، فيكون الرحم أيضًا غير قابل للبذل والإباحة من باب أولى؛ وذلك للمحافظة على صحة الأنساب ونقائها. وما لا يقبل البذل والإباحة لا تصح هبته، وكذلك إجارته؛ لأن الإجارة: «عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم»، وقد نصَّ الفقهاء أن قولهم في التعريف: «قابلة للبذل والإباحة»؛ للاحتراز عن منفعة البُضع، فإنها غير قابلة للبذل والإباحة.

ومن الأدلة أيضًا وجود شبهة اختلاط الأنساب؛ لاحتمال أن تفشل عملية التلقيح بعد وضع اللقيحة في الرحم المؤجر، ويحدث الحمل عن طريق مباشرة الزوج لزوجته، فيُظَنُّ أن الحمل والوليد للمستأجر، مع أنه في الواقع ليس له. وكذلك ترد هذه الشبهة في حالة استمرار الزوج في مباشرة زوجته وهي حاملة للبويضة الملقحة؛ لأن الجنين يتغذى بماء الزوج، كما يتغذى من الأم الحامل، وقد ورد النهي الصريح عن وطء الحامل التي هي من هذا القبيل، فعن رُوَيفِع بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**لا يَحِلُّ لامرئ يُؤمِنُ بالله واليومِ الآخِرِ أن يسقِيَ ماءَه زَرعَ غيرِه**»، يعني: إتيان الحُبالى. وفي رواية: «**فلا يسقِ ماءَه وَلَدَ غيرِه**».

وقال ابن القيم: «فالصواب أنه إذا وطئها حاملًا صار في الحمل جزءٌ منه؛ فإن الوطء يَزِيدُ في تخليقه. قال الإمام أحمد: الوطء يزيد في سمعه وبصره، وقد صرح النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى في قوله: «**لا يحل لرجل أن يسقي ماءه زرع غيره**». ومعلوم أن الماء الذي يُسقَى به الزرع يزيد فيه، ويتكون الزرع منه». اهـ.

ولا يمكن أن نقول بمنع الزوج من وطء زوجته مدة الحمل؛ لما في هذا من منعه من واجب عليه إذا لم يكن له عذر، كما هو منصوص مذهب المالكية والحنابلة، بل قد يكون واجبًا عليه بالإجماع إذا خاف على نفسه الوقوع في الزنا، والمنعُ من الواجب حرام، وما يؤدي إلى الحرام يكون حرامًا. كما أن اشتراط منع الزوج من وطء زوجته شرط باطل؛ لمخالفته لمقتضى العقد. ونزيد على ذلك من الأدلة أن التلقيح بهذه الطريقة مستلزم لانكشاف عورة المرأة، والنظر إليها ولمسها. والأصل في ذلك أنه محرم شرعًا، لا يجوز إلا لضرورة أو حاجة شرعيتين، ولو سلمنا بقيام حالة الضرورة أو الحاجة في حق صاحبة

البويضة، لم نسلمها في حق صاحبة الرحم البديل؛ لأنها ليست هي الزوجة المحتاجة للأمومة. أضف إلى ذلك أن الإجارة لا يجوز التوسع فيها بالقياس؛ لأنها شُرعت على خلاف الأصل، فإن الأصل في التملك هو تملك الأعيان والمنافع معًا، وليس تملك المنافع دون الأعيان، والإجارة عقد على تملك المنافع فقط، فكانت مشروعيتها على خلاف الأصل. وما شرع على خلاف الأصل لا يجوز التوسع فيه بالقياس عليه، بل يُقتَصَرُ فيه على مورد النص المجيز فقط. فإذا كانت الإجارة بصفة عامة لا يجوز التوسع فيها بالقياس عليها، فإجارة المرأة للرضاع لا يجوز التوسع فيها بالقياس عليها من باب أولى، كما أننا يمكننا التدليل على تحريم تأجير الأرحام بالضرر الذي سيقع على المرأة المؤجرة لرحمها، فإنها لا تخلو من إحدى حالتين: إما أن تكون متزوجة، أو تكون غير متزوجة، فإن كانت متزوجة: جاءت شبهة اختلاط الأنساب. وإن كانت غير متزوجة: عرضت نفسها للقذف وقالة السوء.

كما أن القول بإجازة الحمل لحساب الغير فيه إزالة لضرر امرأة محرومة من الحمل بضرر امرأة أخرى هي التي تحمل وتلد، ثم لا تتمتع بثمرة حملها وولادتها وعنائها، والقاعدة المقَرَّرة: «أن الضرر لا يُزال بالضرر».

ومن الأسباب التي تدعونا للقول بالحرمة أيضًا غلبة المفاسد المترتبة على هذه العملية، ومنها: إفساد معنى الأمومة كما فطرها الله وعرفها الناس، وصَبغُها بالصبغة التجارية، مما يناقض معنى الأمومة التي عظمتها الشرائعُ وناطت بها أحكامًا وحقوقًا عديدة، ونَوَّه بها الحكماء، وتَغَنَّى بها الأدباء. وهذا المعنى وذلك التعظيم لا يكون من مجرد بويضة أفرزها مبيض امرأة ولَقَّحَها حيوان منوي من رجل، إنما تتكون من شيء آخر بعد ذلك هو الوَحَم والغثيان والوهن في مدة الحمل، وهو التوتر والقلق والطلق عند الولادة، وهو الضعف والهبوط والتعب بعد الولادة.

فهذه الصحبة الطويلة هي التي تُوَلِّد الأمومة، كما أن تغطية الأمومة بهذا الحاجز الضبابي يؤدي إلى تنازع الولاء عند الطفل بعد الإنجاب: هل سيكون ولاؤه لصاحبة البويضة، أو للتي حملته وأرضعته من ثديها؟ مما قد يعرضه لهزة نفسية عنيفة، إذ إنه لن يعرف إلى من ينتمي بالضبط: إلى أمه الأولى أم أمه الثانية؟ ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح.

لهذه الأدلة وغيرها ولما قررته المجامع الفقهية نخلص إلى القول في واقعة السؤال إلى حرمة تأجير الرحم محل السؤال. والله سبحانه وتعالى أعلم»[1].

والفتاوى المتضمِّنة لفقه الموازنات كثيرة جدًّا.

* * *

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٣٦/ ١٢٠- ١٢٦) من فتاوى فضيلة الدكتور/ علي جمعة، والفتوى نفسها في الفتاوى الطبية من واقع فتاوى دار الإفتاء المصرية للدكتور/ شوقي علام ص(٩٧- ١٠١)، ط. دار الإفتاء المصرية ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٦م.

الفصل الرابع

مقامات التنزيل

:

ويشمل توطئة وأربعة مباحث:

- المبحث الأول: مقام الإفتاء.
- المبحث الثاني: مقام القضاء.
- المبحث الثالث: مقام الإمامة.
- المبحث الرابع: مقام الإرشاد والنصيحة.

توطئة:

إن فقه التنزيل لا يسلك طريقه في واقع الناس وحياتهم إلا من خلال واحد من مقامات أربعة- أو مناصب كما عبر البعض- وهي: الإفتاء، والقضاء، والإمامة، والإرشاد والنصيحة.

فهذه المقامات الأربع هي التي تتم ممارسة فقه التنزيل من خلالها.

وتحدَّث بعض الذين كتبوا في فقه التنزيل عن مقام التبليغ، وهو مقام خاص بالنبي ﷺ باعتباره رسولًا مأمورًا بالتبليغ. وكان هذا المقام هو الغالب في تصرفاته عليه الصلاة والسلام[١].

لكنه كما ذكرنا خاص بالنبي ﷺ؛ ولذلك لم نذكره هنا ضمن مقامات التنزيل التي يدور عليها ممارسة التنزيل.

وقد تحدَّث بعض الفقهاء قديمًا عن تلك المقامات في سياق الحديث عن تصرفات النبي ﷺ، ومقاماتها.

منهم شهاب الدين القرافي، حيث عقد في كتابه الفروق فصلا للفرق بين تصرفه ﷺ بالقضاء وتصرفه بالفتوى. يقول: «فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ؛ لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته ﷺ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعًا، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدًا، فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى، ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة؛ فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكمًا عامًّا على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأمورًا به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح، وإن كان منهيًا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداءً به عليه السلام، ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداءً به ﷺ، ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك. وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث»[٢].

(١) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٠).

(٢) الفروق (١/٢٠٦).

كما ألف كتابًا في ذلك، وهو كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام».

ومنهم تاج الدين السبكي في الأشباه والنظائر، قال: «النبي ﷺ يتصرف بالفتيا والسلطنة، وكل من الأمرين ناشئ عن الله تعالى، فإنه عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى»[١].

ومنهم بدر الدين الزركشي، قال: «تصرفاته ﷺ تنحصر فيما يكون بالإمامة والقضاء والفتوى، ووجه الحصر أنه إن كان فيما يتعلق ببعث الجيوش وقسمة الغنائم فهو من تصرف الإمامة العظمى، وإن تعلق بإنفاذه والحكم بين الخصمين فهو القضاء الذي يتولاه القضاة، وإن تعلق بالعبادات والأمور الدنيوية فهو الفتوى، والخلاف في الكل. ثم إذا دارت الحادثة بين تنزيلها على القضاء أو على الفتوى فعندنا تنزيلها على القضاء أولى»[٢].

وفيما يلي نتحدث عن المقامات الأربع.

* * *

(١) الأشباه والنظائر للسبكي (٢/ ٢٨٥).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٥٤).

مقام الإفتاء

مقام الإفتاء من أسمى المقامات في الاجتهاد التنزيلي؛ لما له من الحظ الأوفى من ميراث النبوة؛ لأن المفتي مخبر وموقّع عن الله تعالى، وقائم مقام النبي ﷺ. وسبق قول الشاطبي: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ»[١]، وقوله بعده: «فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقّع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي»[٢].

كما سبق كلام ابن القيم عن أهمية منصب الإفتاء، وأنه «المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب؛ فقال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ [سورة النساء: ١٢٧]، وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفًا وجلالةً؛ إذ يقول في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [سورة النساء: ١٧٦]»[٣].

ويدل على مقام الإفتاء من فعل النبي ﷺ قرائن وعلامات، من أهمها قرينة السؤال.

ومنه ما جاء في الصحيحين عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما «**أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِمِنًى لِلنَّاسِ يَسْأَلُونَهُ**، فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ؟ فَقَالَ: **اذْبَحْ وَلَا حَرَجَ**. فَجَاءَ آخَرُ فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَنَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ؟ قَالَ: **ارْمِ وَلَا حَرَجَ**. فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ: **افْعَلْ وَلَا حَرَجَ**»[٤].

(١) الموافقات في أصول الشريعة (٤/ ٢٤٤).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٢٤٥-٢٤٦).

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ١٠-١١).

(٤) رواه البخاري في كتاب العلم من صحيحه، باب الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها، رقم (٨٣)، ومسلم في كتاب الحج، باب من حلق قبل النحر، أو نحر قبل الرمي، رقم (١٣٠٦).

وكان جوابه ﷺ عندئذ لا يخص صاحب السؤال بعينه، بل يعم كل من يسأل مسألته[١].

وقد ورد في القرآن الكريم العديد من النصوص المشيرة إلى أسئلة الناس للنبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ﴾ [سورة البقرة: ١٨٩]، وقوله عز وجل: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢١٥]، وقوله سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٧]، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٩]، وقوله عز من قائل: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى﴾ [سورة البقرة: ٢٢٠]، وقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ [سورة البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾ [سورة المائدة: ٤]، وقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ [سورة الإسراء: ٨٥]، وقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ﴾ [سورة طه: ١٠٥]، وغيرها.

فصارت تلك الوقائع أسبابًا لنزول الآيات، تعين على فهم المراد منها[٢].

ومقام الإفتاء يفرض على المفتي النظر في خصوصيات الواقعة والنازلة محل الاستفتاء؛ لينظر فيما يقتضيه تحقيق مناط الحكم عليها[٣].

* * *

(١) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٢).

(٢) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٢٠٥).

(٣) انظر: المرجع السابق ص(٢٠٤).

مقام القضاء

القضاء من لوازم حياة الناس؛ فالإنسان اجتماعي بطبعه، يتعامل مع الآخرين ولا ينفك عن معاملتهم أبدًا، في الأموال، وفي نطاق الأسرة والزواج والفرقة وما ينبني عليهما، وفي نطاق المعاملات الدولية والعلاقات بين الدول، وينتج عن كل ذلك منازعات وخلافات ولابد؛ لاختلاف الناس في طباعهم ومشاربهم وتكوينهم ورغباتهم ونزعاتهم وميولهم؛ فكان لابد من وجود سلطة للفصل بينهم فيما يكون من منازعات، مع مراعاة العدل ومنع الظلم[1].

ولذلك فإن القضاء هو أحد السلطات الثلاث التي لا تقوم أي دولة إلا بها، وهي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية.

ومن هنا كانت خطورة القضاء في الإسلام؛ حيث يناط به تحقيق العدل ومنع الظلم؛ ولذلك فقد قال النبي ﷺ: «**اَلْقُضَاةُ ثَلَاثَةٌ: اِثْنَانِ فِي اَلنَّارِ، وَوَاحِدٌ فِي اَلْجَنَّةِ. رَجُلٌ عَرَفَ اَلْحَقَّ، فَقَضَى بِهِ، فَهُوَ فِي اَلْجَنَّةِ. وَرَجُلٌ عَرَفَ اَلْحَقَّ، فَلَمْ يَقْضِ بِهِ، وَجَارَ فِي اَلْحُكْمِ، فَهُوَ فِي اَلنَّارِ. وَرَجُلٌ لَمْ يَعْرِفِ اَلْحَقَّ، فَقَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ، فَهُوَ فِي اَلنَّارِ**»[2].

وقد أوجبه الله سبحانه للفصل بين الخصومات وتحقيق العدل، قال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [سورة المائدة: ٤٩]، وقال سبحانه: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ [سورة المائدة: ٤٢]، وقال عز وجل: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [سورة النساء: ١٠٥]، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: ٦٥].

(١) راجع: القضاء بالقرائن المعاصرة للدكتور/ عبدالله بن سليمان العجلان ص(٧٣- ٧٤)، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(٢) رواه أبو داود في الأقضية، باب في القاضي يخطئ، رقم (٣٥٧٣)، والترمذي في الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي، رقم (١٣٢٢) واللفظ له، وابن ماجه في الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، رقم (٢٣١٥)، ورواه أيضًا النسائي في السنن الكبرى في كتاب القضاء، باب ذكر ما أعد الله تعالى للحاكم الجاهل، رقم (٥٩٢٢) بتحقيق د/ عبدالغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، والحاكم في المستدرك (٤/ ١٠١)، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

ومن ولي القضاء قاصدًا تحقيق العدل ورفع الظلم ورعاية مصالح الناس وحفظ حقوقهم، وكان أهلًا لذلك كتب الله سبحانه له الأجر وإن أخطأ الحق، طالما أنه بذل وسعه للوصول إليه(١)، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «**إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ**»(٢).

ومقام القضاء مما تولاه النبي ﷺ، ويعرف ذلك مما تصرف فيه ﷺ بالفصل بين اثنين في دعاوى الأموال وغيرها، أو ما كان بحضور الخصمين وسماع البينات من أيمان وشهود ونحو ذلك؛ فهذا تصرف بمقام القضاء، «لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداءً به ﷺ» كما يقول القرافي(٣).

ومما يدل على ذلك من قرائن: قول أحد الصحابة للنبي ﷺ: اقض بيننا يا رسول الله، أو تصريحه عليه الصلاة والسلام أنه سيقضي بينهم، وأن يصدر منه ﷺ الحكم في حضور الخصم(٤).

ولذلك وقع الخلاف فيما كان من الدعاوى بغير حضور الخصمين، وذلك كواقعة هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان رضي الله عنهما أنها قالت: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَقَالَ: «**خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ**»(٥). فهل كان حكمه عليه الصلاة والسلام باعتبار مقام الإفتاء؛ فلمن ظفر بحقه أن يأخذه بغير علم خصمه، أم أنه حكم باعتبار مقام القضاء؛ فليس لأحد أخذ حقه إلا بقضاء القاضي؟

والواقعة مترددة بين الأمرين؛ فقيل: إنها فتوى؛ لأنه ﷺ لم يطالبها ببينة ولا استحلفها، وقيل: إنه حكم استند فيه رسول الله ﷺ إلى علمه بصدقها؛ ولذا لم يطلب منها بينةً ولا يمينًا(٦).

وقد سبق قول الزركشي: «إذا دارت الحادثة بين تنزيلها على القضاء أو على الفتوى فعندنا تنزيلها على القضاء أولى»(٧).

---

(١) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٢٠٦-٢٠٧).

(٢) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم (٧٣٥٢)، ومسلم في كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد، فأصاب أو أخطأ، رقم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

(٣) الفروق (١/ ٢٠٦)، وراجع أيضًا كلام الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٥٤).

(٤) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٣).

(٥) رواه البخاري في النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، رقم (٥٣٦٤)، ومسلم في الأقضية، باب قضية هند، رقم (١٧١٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٦) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٣-١٠٤).

(٧) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٥٤).

ومقام القضاء يقوم بشكل أساسي على الاجتهاد التنزيلي؛ ولذلك فقد أوجب الشرع الشريف فيه ما لم يوجبه في غيره من التثبت في استيفاء الحقوق، ودرء الحدود بالشبهات، وصح عن النبي ﷺ أنه قال: «**ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنْ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ؛ فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ**»(١).

ولذلك اشترط العلماء للقضاء شروطًا مقيدة لقبول الدعوى، واعتماد البينات. واجتهد رجال القانون في ذلك بما يناسب تعقيدات الحياة ومعاملاتها وتطور الحيل وفساد الذمم وعموم البلوى بالتعدي على الغير وأكل ماله، والتعسف في استعمال الحق، وغير ذلك مما أفرزته الحياة المعاصرة(٢).

وعلى من يتصدى لمقام القضاء أن يجتهد ما أمكنه في تحقيق العدل وإقرار الحق ورفع الظلم.

* * *

(١) رواه الترمذي في الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، رقم (١٤٢٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/ ٢٣٨) من حديث عائشة رضي الله عنها، ورواه ابن ماجه في الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، رقم (٢٥٤٥) من حديث أبي هريرة بلفظ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا». وضعفه بعض المحدثين، وبعضهم صححه موقوفا. انظر: التلخيص الحبير (٤/ ١٠٤- ١٠٥). قال الصنعاني في سبل السلام (٢/ ٤٢٢) ط. دار الحديث بالقاهرة، بدون تاريخ: «إلا أن المصنف- يعني ابن حجر- ساق في التلخيص عدة روايات موقوفة صحح بعضها، وهي تعاضد المرفوع، وتدل على أن له أصلا في الجملة». وذكر الشوكاني نفس المعنى في نيل الأوطار (٧/ ١٢٤- ١٢٥).

(٢) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٢٠٧-٢٠٨).

المبحث الثالث

مقام الإمامة

مقام الإمامة أو منصب الإمامة من أجلِّ المناصب والمقامات الرفيعة للاجتهاد التنزيلي وللدين كله؛ فالإمام- والمقصود به الحاكم- قائم مقام صاحب الشريعة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

وكما يقول الإمام الجويني: «الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا. مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين»[(١)].

ويقول ابن تيمية: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها؛ فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولابد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال النبي ﷺ: «**إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ**»[(٢)]. رواه أبو داود»[(٣)].

وإنما كان مقام الإمامة من مقامات التنزيل؛ لأن العنصر العقدي والإنساني أو الأخلاقي في الإسلام يسير جنبًا إلى جنب مع العنصر المادي، ويتآزر العنصران لإقامة المجتمع الفاضل المستقر المرفَّه المتمكن في الأرض، الذي يقيم العزة والسيادة الفعلية بين جناحيه، وتتعاضد فيه الهداية الإلهية مع الإرادة البشرية والقوى العقلية[(٤)].

وكل من انتصب في هذا المقام إنما يخلف رسول الله ﷺ فيه؛ فلقد قام به عليه الصلاة والسلام[(٥)].

وكان من تصرفاته ﷺ ما هو بطريق الإمامة، لا الإفتاء ولا القضاء.

قال القرافي: «اعلم أن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم»[(٦)].

(١) غياث الأمم في التياث الظُّلَم ص(٢٢).

(٢) رواه أبو داود في الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، رقم (٢٦٠٨).

(٣) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص(١٢٩).

(٤) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور/ وهبة الزحيلي (٦/ ٦٦٢)، ط. دار الفكر بدمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، وفقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٢١٤).

(٥) راجع: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٢١٣).

(٦) الفروق (١/ ٢٠٥).

وقد ميَّز العلماء بين تصرفاته عليه الصلاة والسلام لكل مقام من تلك المقامات.

فما تصرف فيه رسول الله ﷺ بطريق الإمامة هو ما كان متعلقًا بشئون الدولة، ومصالح المسلمين العامة، كتصريف الأموال، وقسمة الغنائم، وتعيين الولاة، وإرسال الجيوش للحروب، وإبرام عقود الصلح والهدنة مع غير المسلمين، وهذه التصرفات ليس لأحد أن يقدم عليها؛ لأنها من مقتضيات التصرف بمقام الإمامة. وتنزيل الأحكام الشرعية المتعلقة بهذا المقام لا يكون إلا من الإمام- أي الحاكم- أو ممن يفوضه بالولايات الخاصة، وهذا باتفاق العلماء[(١)].

ومنها كذلك إقامة الحدود، وتوطين العباد في البلاد، وأمره ﷺ لأصحابه بالهجرة إلى الحبشة ويثرب (المدينة بعد ذلك) باعتباره أول لجوء سياسي في الإسلام[(٢)].

واختلف في بعض تصرفات النبي ﷺ هل كانت بمقتضى الإمامة، أم بمقام التبليغ والرسالة؟

ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ»[(٣)]. فمن جعله من قبيل مقام الإمامة قال: لا يستحق أحد سلب المقتول إلا أن يقول الإمام ذلك. وهو مذهب الحنفية والمالكية. ومن جعله من قبيل مقام التبليغ والفتوى قال: السلب للقاتل مطلقًا، قاله الإمام أو لم يقله. وهو مذهب الشافعية والحنابلة[(٤)].

وينبغي التنبه إلى أن سلامة التنزيل الذي يتم من خلال مقام الإمامة يقتضي العناية بالمسالك التي يتوصل من خلالها بالتصور الكامل عن النوازل العامة لتمكين مؤسسات الدولة من تحصيل التصور الصحيح عن أحوالها ومآلاتها قبل تنزيل الأحكام عليها، وهو ما يفرض إخضاع تلك المسالك للتكييف المستمر، مع تطور المجتمع وما تقتضيه المصلحة العامة ويحقق مقاصد الشريعة[(٥)].

* * *

(١) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٢)، وراجع: البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٥٤).

(٢) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٢١٥).

(٣) رواه البخاري في كتاب المغازي من صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾...، رقم (٤٣٢١)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، رقم (١٧٥١) من حديث أبي قتادة رضي الله عنه. والسَّلَب: ما يركب عليه المحارب من فرس ونحوه، وما يحمله من سلاح، وما يلبسه من درع وثياب، وما يتبع ذلك من لجام وسرج وأزرار، ونحو ذلك. انظر: معجم لغة الفقهاء ص(٢٢١).

(٤) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٢). وراجع لآراء الفقهاء: الجوهرة النيرة على مختصر القدوري للعبادي (٢/ ٢٦٦)، ط. المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ، وفتح القدير للكمال بن الهمام (٥/ ٥١٢)، والكافي في فقه أهل المدينة لابن عبدالبر (١/ ٤٧٦)، ط. مكتبة الرياض الحديثة بالرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (١/ ٤٠٥)، والبيان للعمراني (١٢/ ١٦٠- ١٦١)، ط. دار المنهاج بجدة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، وشرح الخطيب الإقناع على متن أبي شجاع (٤/ ٢٦٤) مع حاشية البجيرمي «تحفة الحبيب»، ط. دار الفكر ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، والتذكرة في الفقه لابن عقيل ص(٣١٥) بتحقيق الدكتور ناصر بن سعود السلامة، ط. دار إشبيليا بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٤/ ١٤٨).

(٥) انظر: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته ص(٢١٧).

المبحث الرابع

مقام الإرشاد والنصيحة

ومن مقامات التنزيل مقام الإرشاد والنصيحة.

ولقد كان رسول الله ﷺ المعلم الأول والناصح والمرشد، يعلم الصحابة مكارم الأخلاق، ويرشدهم إلى أفضل الأعمال وأليق الآداب، وينصحهم بما فيه خير الدنيا والآخرة. وكان عليه الصلاة والسلام يسلك في ذلك أسلوب الأمر والنهي، بقصد الإرشاد والتوجيه، لا التشريع[١].

وبتتبع الآثار في ذلك يظهر مدى مراعاته ﷺ لأحوال الناس؛ فكان يحمل كل واحد على ما يليق به ويناسبه. ومن ذلك أنه ﷺ كان يجيب عن السؤال الواحد في كل مرة بجواب مختلف، وذلك كجوابه عليه الصلاة والسلام لمن سأله عن أي الأعمال أحب إلى الله؟ فقال: «**الصَّلَاةُ عَلَى وَقْتِهَا**»، قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: «**ثُمَّ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ**»، قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: «**الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ**»[٢].

وسئل مرة أخرى أي الأعمال أفضل؟ فقال ﷺ: «**إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ**»، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «**الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ**»، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «**حَجٌّ مَبْرُورٌ**»[٣].

ونصح ﷺ أبا ذر رضي الله عنه، فقال: «**يَا أَبَا ذَرٍّ! إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا، وَإِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي، لَا تَأَمَّرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ، وَلَا تَوَلَّيَنَّ مالَ يتيم**»[٤].

فهذه النصيحة راعى فيها النبي ﷺ حال أبي ذر رضي الله عنه، مع أن الإمارة فيها أجر كبير لمن يؤديها بحقها، وكفالة اليتيم من أوسع أبواب الخير.

---

(١) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٤).

(٢) رواه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة من صحيحه، باب فضل الصلاة لوقتها، رقم (٥٢٧)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم (٨٥).

(٣) رواه البخاري في كتاب الإيمان من صحيحه، باب من قال إن الإيمان هو العمل، رقم (٢٦)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم (٨٣).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، وسبق تخريجه. وقوله: «تَأَمَّرَنَّ»، و«تَوَلَّيَنَّ» بحذف إحدى التاءين فيهما تخفيفًا.

وهذا يدل على الفرق بين النظر إلى أنواع البر بصورة مجردة، وبين تنزيلها على فرد معين؛ فقد تقترن المصلحة بفعلٍ ما نظرًا، وتنفصل عنه عملًا في حالات بعينها[١].

كما اختلف تصرفه ﷺ مع الصحابة في المقام الواحد والعمل الواحد، ومثال ذلك: مسألة الإنفاق في سبيل الله، فقد قَبِلَ من أبي بكر الصديق ماله كله، ولكنه نصح غيره بإمساك بعضه فقال لكعب بن مالك: «**أَمْسِكْ عَلَيْكَ بَعْضَ مَالِكَ، فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ**»[٢].

كما قد يَرِدُ حديث النبي ﷺ بصيغة العموم مما قد يظن أنه تشريع ملزم، ومثاله ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**لَا يَمْنَعْ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي جِدَارِهِ**»[٣]، فقد حمله أبو هريرة رضي الله عنه على التشريع، وأنه لا يجوز للجار أن يمنع جاره من غرز خشبة في جدار بيته إن احتاج إلى ذلك؛ ولذلك قال عقب الحديث: «ما لي أراكم عنها معرضين، والله لأرمينَّ بها بين أكتافكم». وحمله الإمام مالك على معنى الترغيب، وأنه لا يقضى على الجار بذلك؛ لأنه يخالف إطلاق تصرف المالك في ملكه، واختصاصه به دون غيره، وأن الحديث إنما سيق لغرض المواساة والمؤاخاة، دون إلزام[٤].

ومقام التأديب قد يناسبه التوبيخ والتهديد، ولا يكون ذلك تشريعًا.

ومثاله ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ، ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا، ثُمَّ آمُرَ رَجُلًا فَيَؤُمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ: أَنَّهُ يَجِدُ عَرْقًا سَمِينًا، أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ، لَشَهِدَ الْعِشَاءَ**»[٥].

---

(١) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٤-١٠٥).

(٢) رواه البخاري، وسبق تخريجه.

(٣) رواه البخاري في كتاب المظالم، باب لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره، رقم (٢٤٦٣)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب غرز الخشب في جدار الجار، رقم (١٦٠٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (٣/ ١٢٥)، بتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، وفقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٥-١٠٦).

(٥) رواه البخاري في كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، رقم (٦٤٤)، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، وبيان التشديد في التخلف عنها، رقم (٦٥١)، واللفظ للبخاري.

فلا يُفهم من الحديث جواز حرق بيوت المسلمين؛ لأجل عدم شهود صلاة العشاء في جماعة؛ لأن مساق الكلام جاء للتهويل والترهيب؛ لأجل التأديب وحمل الناس على الخير[1]؛ وإلا لفعله عليه الصلاة والسلام.

ومقام الإرشاد والنصيحة باب واسع لاستلهام منهج النبي ﷺ في التعامل مع الناس، وحملهم على الخير والصلاح[2].

* * *

(١) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٦-١٠٧).

(٢) انظر: فقه التنزيل: حقيقته وضوابطه ص(١٠٧).

الفصل الخامس

مسالك فقه التنزيل

ويشمل توطئةً وخمسة مباحث:

المبحث الأول: التأجيل.

المبحث الثاني: الاستثناء.

المبحث الثالث: الإيقاف.

المبحث الرابع: التعديل.

المبحث الخامس: التغيير.

توطئة:

إذا كان فقه التنزيل هو العلم بكيفية تطبيق الأحكام الشرعية على الوقائع بما يحقق مقاصد الشارع؛ فإن مرحلة التطبيق هي الثمرة المرجوة منه، وهي خاتمة عمل المفتي، بعدما فهم حقيقة الواقعة، وتصورها تصورًا شاملًا ودقيقًا، وصَنَّفَها ووَصَّفَها بما يناسبها من الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص والمحقِّقة لمقاصد الشريعة.

فمرحلة التطبيق هي الإجراء العملي للأحكام الشرعية الثابتة بمدركاتها على الوقائع والجزئيات الفردية بما يحقق مقاصدها الشرعية ويراعي مآلاتها التنزيلية.

فإذا استجمع الحكم الشرعي مناطه في نازلة من النوازل أمضاه المجتهد وأجراه، ما دام مفضيًا إلى المقصد الشرعي، غير آيل إلى مضرة أو إفساد.

وهذا النوع من الاجتهاد التنزيلي قسيم للاجتهاد الاستنباطي، ولا يقل عنه أهميةً بحال- كما سبق بيانه.

وإذا انخرم شيء يمنع إجراء الحكم الشرعي على النازلة؛ فإن المجتهد يكون ملزمًا بمسلك من هذه المسالك الخمسة: التأجيل، والاستثناء، والإيقاف، والتعديل، والتغيير[١].

* * *

(١) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، بجامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي- الجزائر (٢/٩٦٨- ٩٦٩)، وانظر أيضًا: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٢١).

المبحث الأول

التأجيل

المقصود بالتأجيل: العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين، وإسقاط العمل به في ذلك الظرف، حتى يحين ظرف آخر مناسب يعاد فيه ذلك الحكم إلى التطبيق[(١)].

أو هو: العدول عن تطبيق الحكم في ظرف معين وإيقاف العمل به لمدة تطول أو تقصر، حتى يصبح قابلًا لتحقيق المقصد المرجو من تشريعه، على منوال الرخص التي تؤخر من جهة الوقت إلى ما بعد زوال المانع، كالترخيص للمسافر بالإفطار في نهار رمضان[(٢)].

فالتأجيل تأخير لتطبيق الحكم على محله؛ لملابسة ظرف مانع من تحقيق مناطه، إلى حين زوال المانع وتحقيق المناط.

وهذا يقتضي أن يعلق المكلف العمل بالحكم الثابت شرعًا للفعل، وأن يجري الوضع على خلاف ما توجبه أحكامه المجردة؛ لما في إجرائها على ذلك النحو من تفويت مصلحة أو وقوع مفسدة.

وعادة يكون موجب العدول عن التطبيق سببًا معينًا، أو ظرفًا يمنع تحقيق مناطه، أو يحول دون حصول مقصده الشرعي المرجو. وقد يطول هذا المنع وقد يقصر؛ بسبب الظروف والأحوال المؤثرة في المناط أو المقصد[(٣)].

وهذا التأجيل من الشرع، وليس خارجًا عنه؛ لأن المقصود تنزيل الشريعة بما يحقق مقاصدها ومآلاتها، وإذا لم تتحقق لم تنزل؛ وإلا كانت مخالفة للشارع الآمر بتنزيل النصوص في محالها المتحققة. وهنا يبرز دور المجتهد في تحقيق التنزيل أو تأجيله[(٤)].

---

(١) انظر: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٢٥٩)، وفقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٢٢)، نقلاً عن: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً للدكتور/ عبدالمجيد النجار.

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٢٢-٦٢٣)، نقلاً عن: النظر المقاصدي وأثره في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع للدكتور/ نور الدين قراط، بمجلة منار الإسلام ص(٧٨).

(٣) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، بجامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي- الجزائر (٢/ ٩٦٩).

(٤) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٢٢).

وإغفال النظر في هذا المسلك يئول لا محالة إلى حرج شديد قد يذهب بالمقصد الذي من أجله شرعت تلك الأحكام[١].

ويجب التأكد عند اللجوء إلى مسلك التأجيل من أمرين:

- الأمر الأول: اعتبار مآل التطبيق.
- والأمر الثاني: التأكد من وجود مبررات للتأجيل[٢].

وينبغي التأكيد على أن تأجيل تنزيل الحكم الشرعي لا يعني قطعًا إلغاء الحكم؛ فلا يمكن إلغاء حكم شرعي ثبت بدليل صحيح، إنما التأجيل -كما سبق- إسقاط للعمل به في ظرف معين، حتى يحين ظرف آخر مناسب يعاد فيه ذلك الحكم إلى التطبيق[٣].

ومن الأمثلة التطبيقية لمسلك التأجيل:

أولا: الرخص الشرعية:

وذلك كالإفطار في رمضان لمن كان مريضًا مرضًا يرجى برؤه، ومن كان مسافرًا، وتأجيل فرض الصوم في حقهما لحين زوال المانع، وهو المرض والسفر.

وهذا التأجيل ثبت بنص الشارع نفسه، قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥]، فتأجيل التنزيل هنا لعدم تحقق مناطه، وهو تطبيق للحكم الشرعي الصحيح في ذلك الظرف[٤].

ثانيًا: تأجيل تنفيذ بعض العقوبات في ظروف معينة:

منها: تأجيل إقامة الحدود في الحرب، فعن بسر بن أرطاة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَا تُقْطَعُ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ»[٥].

(١) انظر: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٢٥٩).

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٢٣).

(٣) انظر: المرجع السابق ص(٦٢٤)، وأيضًا: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٢٦٠).

(٤) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٢٤).

(٥) رواه الترمذي في أبواب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، رقم (١٤٥٠)، ورواه أبو داود في كتاب الحدود من سننه، باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع؟ رقم (٤٤٠٨)، والنسائي في سننه: كتاب قطع السارق، باب القطع في السفر، رقم (٤٩٧٩)- بلفظ: «لَا تُقْطَعُ الْأَيْدِي فِي السَّفَرِ».

وقد قال بذلك الحنابلة، خلافًا للحنفية الذين رأوا ألا تقام الحدود في دار الحرب مطلقًا ولا إذا رجع إلا إذا كان الإمام معهم، وخلافًا أيضًا للمالكية والشافعية الذين قالوا: يُقام في كل موضع[١].

قال ابن قدامة: «ولا يقام الحد على مسلم في أرض العدو»[٢].

وقال البهوتي: «(ومن أتى حدًّا في الغزو أو) أتى (ما يوجب قصاصًا) في الغزو (لم يستوف منه في أرض العدو حتى يرجع إلى دار الإسلام)»[٣].

ومنه أيضًا: تأجيل تنفيذ حد الزنا على المرأة المحصنة حتى تضع حملها وتفطم طفلها. كما في حديث بريدة «أَنَّ مَاعِزَ بنَ مَالِكٍ الْأَسْلَمِيَّ أَتَى رسولَ الله ﷺ فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي قَدْ ظَلَمْتُ نَفْسِي وَزَنَيْتُ وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ تُطَهِّرَنِي؛ فَرَدَّهُ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ أَتَاهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ؛ فَرَدَّهُ الثَّانِيَةَ، فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إلى قَوْمِهِ فَقَالَ: أَتَعْلَمُونَ بِعَقْلِهِ بَأْسًا تُنْكِرُونَ مِنْهُ شَيْئًا؟ فَقَالُوا: مَا نَعْلَمُهُ إِلَّا وَفِيَّ الْعَقْلِ، مِنْ صَالِحِينَا فِيمَا نُرَى. فَأَتَاهُ الثَّالِثَةَ؛ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ أَيْضًا فَسَأَلَ عَنْهُ فَأَخْبَرُوهُ: أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ وَلَا بِعَقْلِهِ. فَلَمَّا كَانَ الرَّابِعَةَ حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ. قَالَ: فَجَاءَتِ الْغَامِدِيَّةُ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي. وَإِنَّهُ رَدَّهَا، فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لِمَ تَرُدُّنِي؟ لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدَّنِي كَمَا رَدَدْتَ مَاعِزًا، فَوَاللَّهِ! إِنِّي لَحُبْلَى. قَالَ: إِمَّا لَا، فَاذْهَبِي حَتَّى تَلِدِي. فَلَمَّا وَلَدَتْ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي خِرْقَةٍ. قَالَتْ: هَذَا قَدْ وَلَدْتُهُ، قَالَ: اذْهَبِي فَأَرْضِعِيهِ حَتَّى تَفْطِمِيهِ. فَلَمَّا فَطَمَتْهُ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي يَدِهِ كِسْرَةُ خُبْزٍ. فَقَالَتْ: هَذَا، يَا نَبِيَّ اللَّهِ! قَدْ فَطَمْتُهُ، وَقَدْ أَكَلَ الطَّعَامَ؛ فَدَفَعَ الصَّبِيَّ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَحُفِرَ لَهَا إِلَى صَدْرِهَا، وَأَمَرَ النَّاسَ فَرَجَمُوهَا»[٤].

وفي كشاف القناع: «(ولا يقام) الحد (رجمًا كان أو غيره على حبلى ولو من زنا حتى تضع) لئلا يتعدى إلى الحمل (فإن كان) الحد (رجمًا لم ترجم حتى تسقيه اللبأ) لما تقدم في القصاص (ثم) إذا سقت اللبأ (إن كان له من يرضعه أو تكفل أحد برضاعه رجمت)؛ لأنه لا ضرر عليه إذن؛ (وإلا) بأن لم يكن له من يرضعه ولم يتكفل أحد برضاعه (تركت حتى تفطمه) ليزول عنه الضرر»[٥].

وكذلك تأجيل إقامة بعض الحدود حال المرض، أو البرد الشديد، ونحو ذلك.

(١) راجع: المغني (١٣/ ١٧٢-١٧٣).

(٢) المرجع السابق (١٣/ ١٧٢).

(٣) كشاف القناع (٦/ ٨٨).

(٤) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم (١٦٩٥).

(٥) كشاف القناع (٦/ ٨٢).

قال ابن القيم: «وأكثر ما فيه تأخير الحد لمصلحة راجحة إما من حاجة المسلمين إليه، أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، وتأخير الحد لعارض أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد والمرض؛ فهذا تأخير لمصلحة المحدود؛ فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى»[١].

فالمصلحة التي يتغيا تنزيلُ الحكم الشرعي تحقيقَها هي الأساس في ذلك؛ فإنَّ ظرف الحرب أو المرض أو الحمل أو الإرضاع ظروف استثنائية لا يصح تنفيذ العقوبات التي من شأنها أن تنفَّذ في الظروف الطبيعية فيها.

ولأن ذلك إذا كان في الحرب أضعف شوكة المسلمين، والأصل أن الأحكام الشرعية مصدر قوة، لا إضعاف[٢].

ومن الفتاوى التي يمكن التمثيل بها- وهي كثيرة جدًّا- على مسلك التأجيل فتوى إدارة الإفتاء بدولة الكويت رقم (٩٨٦) بخصوص إفطار الحامل، ونصها:

«عرضت رسالة المدعو/ سليمان:

حيث ذكر فيها أن زوجته قد تعرَّضت لأمراض عديدة، وبسبب أحد هذه الأمراض أجريت لها عملية جراحية، وأفاد الأطباء بوجود ضعف عامٌّ عندها؛ فهل يجوز له أن يسمح لها بالإفطار في شهر رمضان إذا مضى على حملها ستة شهور حفاظًا على سلامتها وسلامة الجنين أيضًا؟

أجابت اللجنة:

أنه إذا غلب على ظنها إما بتجربة أو بإخبار من تثق به من الأطباء المسلمين الموثوق بدينهم، بأن صيامها يعرِّضها أو يعرِّض جنينها للضرر أبيح لها أن تفطر وتقضي إذا استطاعت، أو تفدي إذا تحقق عدم قدرتها على القضاء؛ بأن تعطي لفقير مقدار ما يكفيه غداءً وعشاءً، أو فطورًا وسحورًا في رمضان من أوسط طعامها وطعام أهلها، وذلك عن كل يوم تفطره من أيام رمضان. والله أعلم»[٣].

فالأخذ برخصة الإفطار للعذر، مع القضاء من قبيل مسلك التأجيل.

* * *

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٤).

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٢٤- ٦٢٦).

(٣) الدرر البهية من الفتاوى الكويتية (٤/ ٥٧).

المبحث الثاني

الاستثناء

المقصود بمسلك الاستثناء: إسقاط تطبيق الحكم الشرعي في حق عينة من عينات الأفراد أو الحالات، في حين يطبق على سائر العينات الأخرى المشابهة لها[١].

حيث يقوم المجتهد باستثناء بعض الأفراد عند التنزيل؛ لعدم انطباق الحكم عليهم، وإن بدا أنهم مشمولون؛ بحسب طبيعة الأحكام الشرعية التي تكون عامة، لا خاصة[٢].

وجعل بعض الباحثين مسلك الاستثناء صورة من صور مسلك التأجيل[٣]، والأدق أنه مسلك مستقل.

ومثال ذلك: المضطر الذي يُستثنى ممن يحرم عليهم أكل الميتة ولحم الخنزير ونحوهما من المحرمات، وقد وردت في ذلك نصوص عديدة في القرآن الكريم، منها قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١٧٣]، وقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة المائدة: ٣]، وقوله عز وجل: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الأنعام: ١٤٥].

فيتبين من ذلك أن هناك بعض الأفراد لا تسري عليهم هذه الأحكام؛ لطوارئ الظروف ونزول الأزمات؛ فكان المناسب في حقهم هو الاستثناء من تنزيل الحكم الشرعي في تلك الحالات[٤].

---

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٢٧)، نقلاً عن: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً للدكتور/ عبدالمجيد النجار.

(٢) انظر: المرجع السابق ص(٦٢٦).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: المرجع السابق ص(٦٢٦- ٦٢٧).

لأنه عند تطبيق الأحكام على الأفراد والحالات قد يتبين أن حكمًا معينًا إذا طبق على فرد معين أو حالة معينة قد يفضي تطبيقه إلى مفسدة من حيث وضع ليحقق مصلحة؛ وذلك باعتبار خصوصية في الفرد أو الحالة، دون سائر الأفراد والحالات؛ فيسقط إذًا تطبيقه، ويستثنى من ذلك الحكم[١].

يقول العز بن عبدالسلام: «اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة، أو مفسدة تربى على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين، أو في أحدهما، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربى على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات»[٢].

ومن أمثلة ذلك أيضًا: أن ما لا يقدر على ذكاته يستثنى من الذكاة.

قال العز بن عبدالسلام: «الذكاة واجبة في الحيوان المأكول تقليلًا لما فيه من الدم النجس، واستثني من ذلك ما لا يقدر على ذكاته من الوحوش والطيور وشوارد الأنعام؛ فإن جرحها يقوم مقام ذكاتها لتعذر ذكاتها، وكذلك لو سقط بعير في بئر يتعذر رفعه منه، وأمكن طعنه في بعض مقاتله حل بذلك، وهذا وأمثاله داخل في قول الشافعي: بنيت الأصول على أن الأشياء إذا ضاقت اتسعت يريد؛ بالأصول قواعد الشريعة، وبالاتساع الترخيص الخارج عن الأقيسة واطراد القواعد، وعبر بالضيق عن المشقة»[٣].

وقد صدرت في ذلك فتاوى عديدة، منها: فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في الفتوى رقم (٦٤٧١) بخصوص الغزال إذا صاده الكلب فمات قبل ذكاته بما يلي:

«ما حكم الغزال الذي اصطاده الكلب فمات غير مذبوح؟ هل يؤكل أم لا؟ وإن جاز أكله فما حكم ما عضه الكلب من لحمه؟

ج: إذا كان صاحب الكلب هو الذي أرسل الكلب وذكر اسم الله فلا حرج في أكل ما صاده إذا أدركه وقد مات، أما إذا أدركه حيًّا فيجب تذكيته، ولا حرج في أكل ما عضه ذلك الكلب من لحمه؛ لورود السنة الصحيحة بحل ذلك.

---

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٢٧- ٦٢٨)، نقلاً عن: في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً للدكتور/ عبدالمجيد النجار.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٦١- ١٦٢).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٩٦).

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم»[1].

ومنها أيضًا: فتوى دار الإفتاء المصرية بشأن حكم الأكل من الصيد بالبندقية، ونصها:

«ما هو مذهب الحنفية في قتل الصيد بالبُنْدُقية؟ هل يباح أكل الصيد إذا تم رميه بالبندقية؟

الجواب:

صرَّح الحنفية أن من شروط آلة الصيد أن تَجرَح- أي تُسيل الدم على خلافٍ في هذا التفسير، وأن لا تقتل بثِقَلها، بل بحدّها، ولذلك قالوا: إذا رمى الصيدَ بسهم فقُتِل الصيدُ بعَرْض السهم لا بحدّه حرم الأكل إلا أن يجرح عرضُ السهم الصيدَ. راجع: «العناية» (١٠/ ١٣٠، ط. دار الفكر)، و«تبيين الحقائق» (٦/ ٥٨، ط. دار الكتاب الإسلامي).

ودليلهم في ذلك: حديث عدي بن حاتم، قال: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم عَنِ المِعْرَاضِ، فَقَالَ: «إِذَا أَصَابَ بِحَدِّهِ فَكُلْ، وَإِذَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَلَا تَأْكُلْ؛ فَإِنَّهُ وَقِيذٌ» متفق عليه، وفي رواية لمسلم: «إِذَا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ فَخَزَقَ فَكُلْهُ، وَإِنْ أَصَابَهُ بِعَرْضِهِ فَلَا تَأْكُلْهُ».

وقد نصَّ الحنفية على صورة الصيد بالبُنْدُقة، وهي طينة مدوَّرة يرمى بها- ولهذا سميت البندقية لشبهها بها أي البندقة في الذات، وقالوا: لا يؤكل ما أصابته البُندُقة؛ لأنها تدق وتكسر ولا تجرح؛ فتصير كالمِعرَاض إذا لم يخزق، بخلاف إذا جرحت البُندُقة الصيد فتحل.

قال الإمام العيني في «البناية» (١٢/ ٤٤٩، ط. دار الكتب العلمية): «وقال الحاكم الشهيد في «مختصر الكافي»: ولا يحل صيد البندقة والحجر والمعراض والعصي، وما أشبه ذلك، وإن جرح؛ لأنه لا يخزق إلا أن يكون شيء من ذلك قد حددوه وطوله كالسهم» اهـ.

فإذا رُمِيَ الصيدُ بما يَجرَح حلَّ أكله إذا وجده ميتًا بسبب هذا الرمي، ففي «الينابيع شرح القدوري» ونقله في «التتارخانية» وأقره، واللفظ له: وإن رماه بمعراض فجرحه أُكِل كيف ما أصاب، وكذا البندقة والحجر والعود اهـ. والمعراض سهم بلا ريش دقيق الطرفين غليظ الوسط، ولا شك أن معنى قوله: كيف ما أصاب تعميم لكيفية الإصابة؛ أي سواء كان الجرح بالحد أو بغيره، إذ المدار على الموت بالجرح. راجع: «رسالة تحفة الخواص في حِل صيد بندق الرصاص» لمحمد بيرم التونسي (لوحة ١٤ب).

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٢٢/ ٥٠٨).

والأصل في مثل تلك المسائل: أن موت الصيد إذا كان مضافًا إلى الجرح بيقينٍ كان الصيد حلالًا، وإذا كان مضافًا إلى الثقل بيقينٍ كان حرامًا، وإن وقع الشك ولا يدري مات بالجرح أو الثقل كان حرامًا احتياطًا. راجع: «مجمع الأنهر» (٢/ ٥٨١، ط. دار إحياء التراث العربي).

والبندقية المسئول عن حكم الصيد بها لا شك أنها تقتل بحدها لا بثقلها، كما أنها تجرح الصيد، وهو معنى الخزق الوارد في حديث عدي: «وَإِذَا رَمَيْتَ فَسَمَّيْتَ فَخَزَقْتَ فَكُلْ، فَإِنْ لَمْ يَنْخَزِقْ فَلَا تَأْكُلْ» رواه أحمد.

وقد ألَّف بعض المعاصرين رسالة انتصر فيها لحل أكل ما صيد ببندق البارود والرصاص وأسماها: «تحفة الخواص في حل صيد بندق الرصاص»، ونسج هذه الرسالة وفق مذهب الحنفية، كما ألَّف ابن بدران الدمشقي أيضًا رسالة أسماها: «درة الغواص في حكم الذكاة بالرصاص»، انتصر فيه أيضًا لحل الصيد بالبنادق المعروفة في عصرنا، ومؤلِّفها وإن كان حنبليًّا إلا أنه أورد بعض النصوص عن الحنفية في سياق مناقشته للمسألة محل الرسالة.

وعلى ذلك: فالصيد بالبنادق المعروفة الآن جائزٌ- وَفق مذهب الحنفية، وعلى الصائد إن وجد صيده حيًّا بعد رميه بالرصاص أن يذكيه الذكاة الشرعية، وإن وجده ميتًا بسبب ذلك الرمي حلَّ أكله. والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

وإعمال مسلك الاستثناء رهين بمدى اعتبار المجتهد للمآلات المتوقعة؛ حيث يميز في كل واقعة بين حالتين:

الأولى: الحالة العادية التي تكون فيها الظروف مناسبة لتطبيق الحكم الشرعي، دون إفضاء إلى ضيق أو حرج شديد.

والثانية: الحالة الخاصة بالظرف الطارئ الذي يقتضي التيسير ورفع الحرج، والذي اعمل فيه مسلك الاستثناء؛ تجنبًا لما قد يترتب على التطبيق الآلي من حرج شديد أو مشقة بالغة قد تصل إلى الهلاك، أو الوقوع في مفاسد يأباها الشرع الشريف والعقل السوي[٢].

(١) الفتوى رقم (١٤٧٤٢) بتاريخ ١١/ ٥/ ٢٠١٤م، المفتي: أمانة الفتوى. منشورة على الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية على الرابط:
http://www.dar-alifta.org/Home/ViewFatwa?ID=١٤٧٤٢
تاريخ المطالعة: ٢٧/ ٧/ ٢٠٢٢م.

(٢) انظر: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٢٦٣- ٢٦٤).

وتقرير الاستثناء قد تتفاوت فيه أنظار المجتهدين، فقد «يرى مجتهد أو فريق من المجتهدين أن مناط قاعدة ما، أو مضمونها الذي ربط به حكمها متحقق في الجزئية المعروضة تحققًا كاملًا، ويثبت ذلك بالأدلة والبحث العلمي والتحليل الاجتهادي، بينما يرى فريق آخر من المجتهدين أن في هذه الجزئية معنى دقيقًا يجعل مناط تلك القاعدة غير متحقق فيها؛ مما يستوجب استثناءها... أو بعبارة أخرى: يرى المجتهد- حال التطبيق- تعارضًا متوقعًا بين مصلحة الأصل ومفسدة المآل، وهذه الأخيرة مساوية للأولى، أو راجحة عليها، الأمر الذي يستوجب استثناءها من عموم القاعدة أو الأصل العام، والحكم عليها بحكم آخر مناسب، بناء على دليل أقوى من شأنه أن يحول دون الإفضاء إلى تلك النتائج غير المشروعة، أو قد يوقف تطبيق تلك القاعدة أو النص العام ريثما تزول تلك الظروف، تجنبًا لتلك النتائج التي لم يقصدها المشرع قطعًا»(١).

فمسلك الاستثناء يكاد لا يفارق الأحكام الشرعية أثناء تطبيقها؛ لأن ظروف التنزيل لا تطابق التنظير دائمًا، ويبقى إعماله في كل الأحوال رهين باعتبار المآلات المتوقعة؛ بغير ضمان التطبيق السليم للأحكام الشرعية(٢).

ويعتبر الاستثناء من الخطط العلاجية لبعض الأفراد التي تستثنى في التنزيل من الأصل العام. ومن الخطأ الجسيم الخلط في التنزيل بين المعالجات الفردية والمعالجات الجماعية، وطبيعة الفتوى تقتضي أن تكون علاجًا لواقع معين، وهذا الواقع فيه أفراد، ولكل فرد من الأفراد خواص وواقع يختص به، وكذلك يشتركون في كثير من تلك الخواص.

وعند تنزيل الحكم عن طريق الفتوى ليس من الصحيح أن تعمم الفتوى التي تخص بعض الأفراد، إنما تعمم الفتاوى العامة التي يشترك فيها الجميع، مما يكون متعلقًا بالأمور العامة، لا الخاصة.

فمن الخطأ أن تنزل المعالجات الفردية في محل المعالجات الجماعية. وقد يكون في المعالجة الجماعية شيء من الحيف أو الشدة على بعض الأفراد، إلا أن مراعاة مصلحة الجماعة أولى، ويمكن معالجة ما يكون من حيف أو شدة على بعض الأفراد معالجة خاصة.

(١) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (١/ ١٢٢).

(٢) انظر: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٢٦٤).

ومثال ذلك: القصة التي رواها البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ، فَقَالَ: هَلَكْتُ، قَالَ: وَلِمَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ، قَالَ: فَأَعْتِقْ رَقَبَةً. قَالَ: لَيْسَ عِنْدِي، قَالَ: فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ. قَالَ: لَا أَسْتَطِيعُ، قَالَ: فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا، قَالَ: لَا أَجِدُ، فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ، فَقَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ؟ قَالَ: هَا أَنَا ذَا، قَالَ: تَصَدَّقْ بِهَذَا، قَالَ: عَلَى أَحْوَجَ مِنَّا يَا رَسُولَ اللهِ، فَوَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَحْوَجُ مِنَّا، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ، قَالَ: فَأَنْتُمْ إِذًا»، وفي لفظ: «خُذْهُ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ»[١].

فهذا الرجل الذي واقع زوجته في نهار رمضان، انتهى به المطاف بعد عجزه عن الكفارات بتسلسلها إلى أن يأكل فديته هو وزوجته. والمعالجة الجماعية لا تبيح مثل ذلك، لكن كان هذا في إطار المعالجة الخاصة لواقع شديد الخصوصية. وهذا هو الاستثناء الذي يقضي بتنزيل حكم خاص، لا يسري على الآخرين[٢].

* * *

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب النفقات، باب نفقة المعسر على أهله، رقم (٥٣٦٨)، ومواضع أخرى.

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٣١-٦٣٢).

الإيقاف

المقصود بالإيقاف: عدم تنفيذ الحكم إذا زال الموجب الذي شرع لأجله، ولم يتحقق المقصد منه(١).

فإذا تخلف شرط من شروط التنزيل، أو منع منه مانع، أو رأى المجتهد أنه لا يحقق مقصده؛ فإنه يوقف تنزيله(٢).

ويكون إيقاف الحكم مقصورًا على واقعة معينة ممثلة في فعل محدد وفاعل معين وظرف مخصوص وزمن موقوت، وإذا طرأ على إحدى تلك الاعتبارات تغيير من شأنه التأثير في المناط؛ فإنه ينبغي إعادة إعمال النظر في هذا الإيقاف إبقاءً أو إنهاءً(٣).

ومثال ذلك: ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع أحد ولاته حينما كتب إليه عازمًا عليه أن يخلي سبيل امرأة يهودية تزوجها؛ فكتب إليه الوالي: «إن كانت حرامًا خليت سبيلها»؛ فرد عليه عمر قائلا: «إِنِّي لَا أَزْعُمُ أَنَّهَا حَرَامٌ، وَلَكِنِّي أَخَافُ أَنْ تَعَاطَوُا الْمُومِسَاتِ مِنْهُنَّ»(٤).

فعمر بن الخطاب رضي الله عنه ما كان يرى حرمة نكاح أهل الكتاب في ذاته، لكن نظرًا لما اكتنف به مما يؤثر في مناطه، ككون من تزوج الكتابية أحد ولاة المسلمين؛ فقد يتسبب هذا في خطر سياسي على جهاز الدولة وأسرارها، فضلا عن الآثار الاجتماعية، وأهمها الفتنة التي تلم بالنساء المسلمات اللاتي لا يجدن من يتزوجهن، مع كثرتهن زمن الفتوحات ودخول الناس في دين الله أفواجًا(٥).

---

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٣٣)، ودور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة بالجزائر (٢/ ٩٧٠).

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٣٣).

(٣) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة بالجزائر (٢/ ٩٧٠).

(٤) رواها ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب النكاح، باب من كان يكره النكاح من أهل الكتاب (٣/ ٤٧٤)، والبهقي في السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب (٧/ ٢٨٠)، وغيرهما.

(٥) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة بالجزائر (٢/ ٩٧٠- ٩٧١).

ومن ذلك أيضًا: إيقاف عمر بن الخطاب رضي الله عنه تطبيق حد السرقة عام المجاعة، «وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغني منهم والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه، فدرئ»[(١)].

وكما يقول ابن القيم: «فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له، إما بالثمن أو مجانًا، على الخلاف في ذلك؛ والصحيح وجوب بذله مجانًا؛ لوجوب المواساة وإحياء النفوس، مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء»[(٢)].

كما أن آخذ المال في ذلك الوقت لا يوصف بأنه سارق، ولا يوصف فعله بالاعتداء المتعمَّد، ما دامت الظروف المعيشية التي يمكن أن يستغني فيها عن الكسب الحرام غير متوفرة[(٣)].

ويرى الدكتور/ محمد بلتاجي حسن رحمه الله أنه لا فرق بين أن تكون المجاعة عامة أو خاصة؛ لأنها تستوي بالنسبة للجائع، بل لو كانت خاصة كانت أولى بسقوط الحد وإيقافه؛ لعدم توفر ركن الاعتداء. وليس من الإسلام أن يبيت الرجل شبعان كاسيًا، وجاره جائعٌ وعارٍ بجواره، فاضطرار الجائع أوجد له شبهة قوية في المال المسروق؛ لوجوب بذل المال له على صاحبه[(٤)].

لكن كما يقول ابن القيم: «إذا بان أن السارق لا حاجة به، وهو مستغن عن السرقة قطع»[(٥)]؛ وذلك لأنه يكون معتديًا حينئذٍ؛ فتنزيل الحكم مرتبط بتحقق مناطه، وإيقاف تنزيل الحكم أحد المسالك التي يسلكها المجتهد خلال عملية التنزيل.

ومن ذلك أيضًا: إيقاف عمر بن الخطاب رضي الله عنه لسهم المؤلفة قلوبهم في خلافة أبي بكر الصديق واستمر على ذلك في خلافته هو أيضًا. وسهم المؤلفة قلوبهم أحد الأسهم التي تصرف فيها الزكاة، عملًا بقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة التوبة: ٦٠]. وقد أعطى النبي ﷺ أقوامًا من الزكاة تأليفًا لقلوبهم واستمالتهم إلى الإسلام، أو كفًّا لأذاهم عن المسلمين[(٦)].

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٨).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٧-١٨).

(٣) انظر: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٢٦٠).

(٤) انظر: منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص(٢٤٧-٢٤٨).

(٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٨).

(٦) راجع: منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص(١٧٦-١٧٩).

وفي خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه جاء رجلان من المؤلفة قلوبهم إلى الخليفة، وهما عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، وقالا: يا خليفة رسول الله، إن عندنا أرضًا سبخةً ليس فيها كلأ ولا منفعة، فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نحرثها ونزرعها، فلعل الله أن ينفع بها بعد اليوم؟ قال: فأقطعهما إياها وكتب لهما كتابًا وأشهد، وعمر ليس في القوم، فانطلقا الى عمر ليشهداه، فوجداه قائمًا يهنأ بعيرًا له فقالا: إن أبا بكر قد أشهدك على ما في هذا الكتاب، أفنقرأ عليك أو تقرأ؟ قال: أنا على الحال التي تریاني، فإن شئتما فاقرءا، وإن شئتما فانتظرا حتى أفرغ فأقرأ. قالا: بل نقرأه. فقرءا، فلما سمع ما في الكتاب تناوله من أيديهما، ثم تفل فيه فمحاه، فتذمرا وقالا مقالة سيئة. فقال: إن رسول اللّه ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله عز وجل قد أعز الإسلام، فاذهبا فاجهدا جهدكما، لا أرعى الله عليكما إن رعيتما. قال: فأقبلا إلى أبي بكر وهما متذمران فقالا: والله ما ندري أنت الخليفة أم عمر؟ فقال: بل هو لو كان شاء. فجاء عمر مغضبًا حتى وقف على أبي بكر، فقال: أخبرني عن هذه الأرض التي أقطعتها هذين الرجلين أرض لك خاصة أم هي بين المسلمين عامة؟ قال: بل هي بين المسلمين عامة. قال: فما حملك على أن تخص هذين بها دون جماعة المسلمين؟ قال: استشرت هؤلاء الذين حولي فأشاروا عليَّ بذلك. قال: استشرتَ هؤلاء الذين حولك؟! أكل المسلمين أوسعتَ مشورةً ورضًى!؟ قال: فقال أبو بكر: قد كنت قلت لك إنك أقوى على هذا الأمر مني، ولكنك غلبتني[١].

وكان هذا بعد حروب الردة.

فعمر رضي الله عنه رأى أن الإسلام صار عزيزًا قويًّا، لا يحتاج إلى بذل الأموال لتأليف القلوب، وإذا استغنى المسلمون عن التأليف؛ فلا يمكن أن يوجد مؤلفة حتى يعطوا من أموال الزكاة.

ولذلك فقد وافق الصديق عمر على رأيه مباشرة.

ومن هنا فإن ما فعله عمر ووافقه عليه أبو بكر لا يخالف نصوص القرآن ولا فعل النبي ﷺ؛ لأنه ليس إلغاءً للآية ولا نسخًا لها، إنما إيقافًا للحكم لعدم تحقق مناطه؛ فإن الحكم بوجود مؤلفة أو عدم وجودهم مرهون بوضع المسلمين؛ فإن احتاجوا إلى تأليف القلوب فحينئذ يوجد المؤلفة، ويستحقون نصيبًا من الزكاة، وإن لم يحتاجوا إلى ذلك فلا مؤلفة حينئذ[٢]، ويكون المسلك المناسب لهذا الحكم هو الإيقاف.

(١) رواها الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢/ ٢٠٤)، ط. مكتبة المعارف بالرياض، بتحقيق د/ محمود الطحان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ورواها بأخصر من ذلك البيهقي في السنن الكبرى: كتاب قسم الصدقات، باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام، والاستغناء عن التألف عليه (٧/ ٣٢)، رقم (١٣١٨٩).

(٢) راجع: منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص(١٨٠- ١٨٥).

وقد اعتبر مفتي الديار المصرية السابق فضيلة الدكتور/ علي جمعة أن عدم تطبيق العقوبات الحدّية في مصر من هذا القبيل. قال: «إن المناقشات التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر حول القانون الجنائي، وأنه يخلو من مسألة إقامة الحدود أثيرت فيها قضية مفهوم عصر الشبهة، وهو أننا نمتثل إلى الشريعة حينما نسكت عن قضية الحدود من غير إنكار، بل نقر أن الله سبحانه وتعالى جعل حدودًا بإزاء تلك الجرائم الحدية، كالسرقة والزنا والقتل ونحوها، إلا أن هذه الجرائم تندرج تحت قاعدة عامة شرعية، وهي قوله صلى الله عليه وسلم: «ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنْ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ»[(١)]، ويؤخذ منه القاعدة المشهورة: «الحدود تدرأ بالشبهات»[(٢)]. وأن عصرنا الذي نعيش فيه مع اتساعه، وتغير ذمم الناس، وفقد شروط الشهادة الواردة في كتب الفقهاء صار عصر شبهة؛ مما يناسبه السكوت عن الحدود في القوانين، وهذا يماثل ما فعله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما أوقف الحدود في عام الرمادة، ولم يكن ذلك إنكارًا منه لأحقية الحد ولا تعطيلًا للشريعة، وإنما كان إشارة لتطبيق الشريعة بشروطها، ومن شروط الشريعة أن تتوافر حالة معينة إذا ما فقدت لا يطبق الحد، وهذا من عين الشريعة وليس من غيرها»[(٣)].

ثم ذكر أن هناك تجارب أخرى خارج مصر تتمثل في ذكر تلك الحدود في القوانين مع إيقافها بما أسموه الظرف الدولي، وهو معنى قريب من وصف العصر بالشبهة، قال: «لكن وصف العصر بالشبهة في رأيي أدق»[(٤)].

وأكَّد ذلك مفتي الديار المصرية الحالي فضيلة الدكتور/ شوقي علام في لقاء تليفزيوني له ببرنامج «حوار المفتي» بتاريخ الجمعة ٢٤ مارس ٢٠١٧م على قناة «ON live» خلال حديثه عن القوانين الوضعية في مصر، وأنها في مجملها لا تختلف عن مقررات الشريعة الإسلامية.

---

(١) رواه الترمذي في الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، رقم (١٤٢٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/ ٢٣٨) من حديث عائشة رضي الله عنها، ورواه ابن ماجه في الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، رقم (٢٥٤٥) من حديث أبي هريرة بلفظ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا». وضعفه بعض المحدثين، وبعضهم صححه موقوفا. انظر: التلخيص الحبير لابن حجر (٤/ ١٠٤-١٠٥). قال الصنعاني في سبل السلام (٢/ ٤٢٢) ط. دار الحديث بالقاهرة، بدون تاريخ: «إلا أن المصنف- يعني ابن حجر- ساق في التلخيص عدة روايات موقوفة صحح بعضها، وهي تعاضد المرفوع، وتدل على أن له أصلا في الجملة». وذكر الشوكاني نفس المعنى في نيل الأوطار (٧/ ١٢٤- ١٢٥) ط. دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٢٢)، والأشباه والنظائر لابن نجيم مع شرحه غمز عيون البصائر (١/ ٣٧٩).

(٣) الدليل المرجعي لمواجهة التطرف «مدخل عام في فهم التطرف واستراتيجيات مواجهته» للأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم ص(٨٣٧)، ط. دار الإفتاء المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ. وراجع أيضًا: ص(٨٢٦) منه.

(٤) المرجع السابق ص(٨٣٨).

حيث فبيَّن فضيلة المفتي أن طبيعة الحدود في الشريعة الإسلامية تقتضي نفي الشبهات عنها تمامًا، وأن الشبهات تكتنف الحدود بصورة كبيرة، ونحن في زمان لا نطمئن فيه إلى أن يتم نفي جميع الشبهات؛ لأنها أصبحت محيطة بكل القضايا، ومن الصعب الاطمئنان لشهادة الشهود في الكثير من القضايا؛ ولذلك ننتقل إلى العقوبات التعزيرية التي تعطي للمشرع والقاضي فرصةً لتطبيق ما يراه ملائمًا في الحالة المعروضة عليه، بحسب ظروفها وملابساتها وحال الجاني، وهو ما يعرف بنظرية تفريد العقوبة.

وهذا إضافة إلى تطبيق القصاص، وحد الحرابة والإفساد في الأرض[١].

ولعل مما يشهد لذلك ما قاله الأستاذ مصطفى الزرقا رحمه الله في سياق حديثه عن عقوبة الرجم، قال: «لكن يُلحظ أن هذه العقوبة- وهي من أقسى العقوبات على الإطلاق على جريمة من أعظم الجرائم زعزعة لكيان الأسرة الإسلامية- قد حُفَّت بشرائط في الإثبات من أبعد ما يكون عن إمكان التحقق؛ حتى إنه يمكن القول بأن جريمتها غير ممكنة الإثبات إلا من طريق الإقرار؛ فيكون وجودها في النظام اسميًّا فقط للهيبة. ومثل ذلك يقال في عقوبة الجلد للزاني غير المحصن»[٢].

فعلى هذه الوجهة فإن عدم تطبيق أغلب الحدود الشرعية في مصر وكثير من البلاد العربية من قبيل هذا المسلك.

* * *

(١) نشر هذا الحوار كذلك في الموقع الإلكتروني لجريدة الوطن بتاريخ ٢٤/٣/٢٠١٧م على الرابط:
https://www.elwatannews.com/news/details/١٩٥٧٣٩٠
تاريخ المطالعة ١٢/١٠/٢٠٢١م.

(٢) المدخل الفقهي العام (١/ ٣٢٤).

التعديل

المقصود بالتعديل: هو الإبقاء على الحكم الأصلي مع العدول عنه زيادةً أو نقصانًا، واتساعًا أو ضيقًا إلى ما تحققه المصلحة والعدل[١].

أو هو- كما عرفه البعض: الإبقاء على الحكم الأصلي، مع العدول إلى نوع من الاجتهاد الجزئي تقتضيه ملابسات الظرف القائم وما يحيط بها من خصوصيات استتبعت تعديلًا في الحكم الأصلي؛ كي يبقى متسقًا مع مقاصد التشريع الكلية بما يحقق المصلحة والعدل[٢].

فقد تنضاف إلى الفعل من الأوصاف المؤثرة في المناط ما يستدعي حياطته ببعض الشروط أو الأسباب الإضافية التي تحفظ له تحقيق غايته الشرعية، وتضمن تجسيد المصلحة المقصودة لفاعله[٣].

ومن أمثلة ذلك: مسألة الحضانة وضبطها بسن محدد ترتفع بانتهائه، أو تحديد سن مخصوص لاستحقاق النفقة الغذائية أو ضبط مقدارها، أو الترخيص في تجديدها؛ لعلةٍ معتبرةٍ، أو تقدير مصلحة المحضون في منع السفر به، وغير ذلك مما يقتضي التحقيق والضبط بجملة من المحددات أو المعايير التي تكفل تحقيقها لمقصدها الشرعي، بالإضافة إلى إبقائها على أصل حكمها[٤].

ومن أمثلته أيضًا: التصرف بالملك الذي يلحق الضرر بالآخرين. وهذا واضح في القصة التي تُروَى عن سمرة بن جندب أَنَّهُ كَانَتْ لَهُ عَضُدٌ مِنْ نَخْلٍ فِي حَائِطِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، قَالَ: وَمَعَ الرَّجُلِ أَهْلُهُ، قَالَ: فَكَانَ سَمُرَةُ يَدْخُلُ إِلَى نَخْلِهِ فَيَتَأَذَّى بِهِ وَيَشُقُّ عَلَيْهِ، فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى، فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَطَلَبَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى، فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى، قَالَ: «فَهِبْهُ لَهُ وَلَكَ كَذَا وَكَذَا» أَمْرًا رَغَّبَهُ فِيهِ فَأَبَى، فَقَالَ: «أَنْتَ مُضَارٌّ» فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٣٦)، وانظر كذلك: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة بالجزائر (٢/ ٩٦٩) نقلًا عن فقه التنزيل لسالم بنصيرة ص(٧٨).

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٣٦) نقلاً عن الاجتهاد الاستثنائي وأثره في فقه التطبيق للدكتور/ محمود صالح جبر، والسيد عمر مونة ص(١٥)، بتصرف يسير جدًا.

(٣) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة بالجزائر (٢/ ٩٦٩).

(٤) انظر: المرجع السابق.

لِلْأَنْصَارِيِّ: «اذْهَبْ فَاقْلَعْ نَخْلَهُ»[١].

فالنبي ﷺ وصف سمرة بأنه مضار، وأمر الأنصاري أن يقلع نخله؛ لأنه كان يؤذيه، وهذا يدل على أن من يؤذي جيرانه بسبب تصرفه في ملكه أو انتفاعه به يمنع.

فعدَّل النبي ﷺ من حكم حرية تصرف المالك في ملكه بالنقصان منها؛ لأنه أدى إلى مخالفة قواعد الشريعة في حفظ حقوق الآخرين وعدم إيذائهم[٢].

وقريب منه: القصة التي رواها الإمام مالك في موطئه «أن الضحاك بن خليفة ساق خليجًا[٣] له من العريض، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعني، وهو لك منفعة تشرب به أولًا وآخرًا، ولا يضرُّك، فأبى محمد، فكلم فيه الضحاك عمر بن الخطاب فدعا عمر بن الخطاب محمد بن مسلمة فأمره أن يخلي سبيله، فقال محمد: لا، فقال عمر: « لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تسقي به أولًا وآخرًا، وهو لا يضرك؟ فقال محمد: لا والله. فقال عمر: والله ليمرَّنَّ به ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمر به، ففعل الضحاك»[٤].

فالأصل أن المالك له كامل الحرية في التصرف في ملكه، لكن عَدَلَ عمر بن الخطاب عن هذا الأصل فلم ينزله؛ لتعسف المالك في استعمال حقه، وعدَّل فيه بالنقصان من إطلاق حريته في التصرف في ملكه؛ مراعاة لحق الغير وعدم الإضرار به[٥].

ومنها أيضًا: تضمين الصُّنَّاع، كالخياطين والصباغين والبناءين والنجارين والمهندسين والأطباء ونحوهم ممن يصدق على كل منهم أنه أجير مشترك، لا يملك شخص واحد منفعته، إنما يتقبل الأجير المشترك أو الصانع أعمالًا لعدد من الناس في وقت واحد، ويعمل لهم فيشتركون في منفعته[٦].

---

(١) رواه أبو داود في سننه: كتاب الأقضية، باب من القضاء، رقم (٣٦٣٦)، والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب إحياء الموات، باب من قضى فيما بين الناس بما فيه صلاحهم ودفع الضرر عنهم على الاجتهاد (٦/ ٢٦٠)، رقم (١١٨٨٣). قال ابن حزم في المحلى (٧/ ٥٢١)، ط. دار الفكر- بيروت، بتحقيق د/ عبدالغفار البنداري: منقطع. وسبب الانقطاع عدم سماع الراوي عن سمرة بن جندب منه، وهو أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، المعروف بمحمد الباقر. وانظر كذلك: نيل الأوطار (٥/ ٣٨٣).

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٣٧).

(٣) الخليج: نهر أو قناة صغيرة من المياه تمر داخل اليابسة.

(٤) رواه مالك في الموطأ: كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق (٢/ ٧٤٦).

(٥) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٣٨).

(٦) انظر: التيسير في المعاملات المالية ص(٥٢٧- ٥٢٨).

وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يضمِّن الأجير المشترك احتياطًا لأموال الناس[١].

ورُوِيَ أيضًا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان يضمِّن القَصَّار والصَّوَّاغ، ويقول: «لا يُصلِح الناسَ إلا ذلك»[٢].

والأصل في الأجير المشترك أنه مؤتمن على ما في يده، فلا يضمن إلا ما تعدَّى فيه أو قصَّر؛ وذلك لما رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: «لا ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ»[٣]. كما أنه مأذون في قبضه للعين المستصنعة؛ فلا وجه لتضمينه إلا إذا تجاوز ما أُذِنَ له فيه، أو قصَّر وفرَّط.

إلا أن هذا الحكم الأصلي كان صالحًا حينما كانت الاستقامة وتقوى الله هي الغالبة على المجتمع، فلما تغيرت الأحوال والظروف وغلب على الناس عدم الأمانة وانتشر الإهمال والتقصير تغير الحكم ليكون ملائمًا ومناسبًا لما جدَّ من ظروف- والأحكام تتغير بتغير الأحوال والأزمان والظروف- فقضى عمر وعلي رضي الله عنهما بتضمين الصناع صيانةً لأموال الناس، وسدًّا للذرائع، وتقديمًا للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة[٤]، وضمانًا لسلامة التنزيل[٥].

وقد صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر (التعاون حاليًا) الإسلامي، في دورة انعقاده الخامسة عشرة، بمسقط بسلطنة عمان سنة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، بشأن ضمان الطبيب، وفيه:

«إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عُمان) من ١٤ إلى ١٩ المحرم ١٤٢٥هـ، الموافق ٦- ١١ آذار (مارس) ٢٠٠٤م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع ضمان الطبيب، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يأتي:

(١) انظر: المصنف لابن أبي شيبة (٥/ ١٢٢)، ط. دار الفكر ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، وذكر الشافعي في الأم (٧/ ١٠٢)، ط. دار الفكر- بيروت ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م أنه يروى من وجه لا يثبت. ورواه ابن حزم في المحلى (٧/ ٣٠)، وذكر ابن حجر العسقلاني في التلخيص الحبير (٣/ ١٣٥)- أن عبدالرزاق رواه بسند منقطع.

(٢) ذكره الشافعي في الأم (٧/ ١٠٢) وقال إنه روي من وجه لا يثبت، ورواه ابن أبي شيبة في المصنف (٥/ ١٢٢)، وصححه ابن حزم في المحلى (٧/ ٣٠)، ورواه أيضًا البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الإجارة، باب ما جاء في تضمين الأجراء (٦/ ٢٠٢) رقم (١١٦٦٦)، وذكره صاحب المنتقى في شرح الموطأ (٦/ ٧١)، ط. دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، وقال ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/ ١٩٠)، ط. دار المعرفة- بيروت، بتحقيق السيد عبدالله هاشم يماني: وهذه الطرق يقوّي بعضها بعضًا.

(٣) رواه البيهقي في الكبرى: كتاب الوديعة، باب لا ضمان على مؤتمن (٦/ ٤٧٣) رقم (١٢٧٠٠)، والدارقطني في سننه (٣/ ٤١) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعًا. قال ابن حجر في الدراية (٢/ ١٩٠): إسناده ضعيف. وانظر: نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية (٥/ ٣٠٥)، والتلخيص الحبير (٣/ ٢١٠).

(٤) انظر: التيسير في المعاملات المالية ص(٥٣٤)، وراجع كذلك: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية ص(٥٣٩- ٥٤٠)، وأيضًا: الاعتصام (٢/ ٣٥٦- ٣٥٧).

(٥) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٣٨).

أولًا: ضمان الطبيب:

(١) الطب علم وفن متطور لنفع البشرية، وعلى الطبيب أن يستشعر مراقبة الله تعالى في أداء عمله، وأن يؤدي واجبه بإخلاص حسب الأصول الفنية والعلمية.

(٢) يكون الطبيب ضامنًا إذا ترتب ضرر بالمريض في الحالات الآتية:

أ- إذا تعمد إحداث الضرر.

ب- إذا كان جاهلًا بالطب، أو بالفرع الذي أقدم على العمل الطبي فيه.

ج- إذا كان غير مأذون له من قبل الجهة الرسمية المختصة.

د- إذا أقدم على العمل دون إذن المريض أو مَن يقوم مقامه (كما ورد في قرار المجمع رقم ٦٧ (٥/٧)).

هـ- إذا غرر بالمريض.

و- إذا ارتكب خطأ لا يقع فيه أمثاله ولا تقرّه أصول المهنة، أو وقع منه إهمال أو تقصير.

ز- إذا أفشى سر المريض بدون مقتضى معتبر (حسب قرار المجمع رقم ٧٩ (١٠/٨)).

ح- إذا امتنع عن أداء الواجب الطبي في الحالات الإسعافية (حالات الضرورة).

(٣) يكون الطبيب- ومَن في حكمه- مسئولًا جزائيًّا في الحالات السابق ذكرها إذا توافرت شروط المسئولية الجزائية، فيما عدا حالة الخطأ (فقرة و) فلا يُسأل جزائيًّا إلا إذا كان الخطأ جسيمًا.

(٤) إذا قام بالعمل الطبي الواحد فريق طبي متكامل، فيُسأل كل واحد منهم عن خطئه تطبيقًا للقاعدة (إذا اجتمعت مباشرة الضرر مع التسبب فيه فالمسئول هو المباشر، ما لم يكن المتسبب أولى بالمسئولية منه). ويكون رئيس الفريق مسئولًا مسئولية تضامنية عن فعل معاونيه إذا أخطأ في توجيههم أو قصر في الرقابة عليهم.

(٥) تكون المؤسسة الصحية (عامة أو خاصة) مسئولة عن الأضرار إذا قصّرت في التزاماتها، أو صدرت عنها تعليمات ترتب عليها ضرر بالمرضى دون مسوغ»[١].

* * *

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الإصدار الرابع ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م: قرار رقم ١٤٢ [٨/ ١٥]) بشأن ضمان الطبيب ص(٤٥٧- ٤٥٩).

التغيير

المقصود بالتغيير: العدول عن الحكم الأصلي إلى حكم اجتهادي آخر؛ نظرًا لارتفاع المناط الأول، وظهور مناط جديد استوجب حكمًا جديدًا مغايرًا للأول، هو أقدر على تحقيق المصلحة والعدل[١].

أو هو: العدول عن الحكم الأصلي إلى حكم اجتهادي استثنائي؛ لارتفاع المناط الأول، وظهور مناط جديد هو الأقدر على تحقيق المصلحة[٢].

وعبر عنه البعض بالتبديل[٣]. وإن كنا نرى أن التعبير بالتغيير أولى؛ فإنه المستعمل في كلام الفقهاء، وقد عقد ابن القيم فصلًا في كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لتقرير قاعدة تغير الفتوى واختلافها بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[٤].

«ولما كانت المصلحة تتغير تبعًا للزمان؛ كان- لا محالة- كلُّ حكمٍ مبنيٍّ عليها عرضةً للتغيير والتبديل. وبيان ذلك أنه بعد تغير الزمان لا يمكن العمل بمقتضى الأحكام الفقهية الاجتهادية المقررة قبل؛ وإلا كان المآل في النهاية عبارة عن إلحاق كثير من الأضرار بالمكلفين»[٥].

يقول الأستاذ/ مصطفى الزرقا رحمه الله: «من المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيرًا كبيرًا في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية؛ فإن هذه الأحكام تنظيمٌ أوجبه الشرع، يهدف إلى إقامة العدل، وجلب المصالح، ودرء المفاسد. فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق العامة، فكم من حكم كان تدبيرًا وعلاجًا ناجعًا لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصِل إلى المقصود منه، أو أصبح يفضي إلى عكسه بتغير الأوضاع والوسائل والأخلاق»[٦].

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٤٠)، نقلاً عن الاجتهاد الاستثنائي وأثره في فقه التطبيق ص(١٦).

(٢) دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة بالجزائر (٢/ ٩٦٩) نقلاً عن فقه التنزيل لسالم بنصيرة ص(٧٨).

(٣) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة بالجزائر (٢/ ٩٦٩).

(٤) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١١).

(٥) أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق ص(٢٧٦).

(٦) المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٤١).

وهنا لابد من التنبيه إلى ضرورة التمييز بين الأحكام الثابتة التي لا تتغير، والأحكام التي يمكن أن تتغير لابتنائها على العرف أو المصلحة أو سد الذرائع ونحو ذلك من الأدلة الاجتهادية.

ومن الأمثلة على مسلك التغيير عند تنزيل الحكم: ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جمع الطلقات الثلاث بلفظ واحد، وقد كان العمل في زمن النبي ﷺ، وزمن أبي بكر الصديق، وصدرًا من خلافة عمر على اعتباره طلقة واحدة[١].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ، طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً. فقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ؛ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ! فأمضاه عليهم»[٢].

فقد تبين لعمر بن الخطاب رضي الله عنه أن فعل الناس في الطلاق تعلق به من الاعتبارات المصاحبة ما يلجئ الناظر إلى تغييره؛ لتعذر تحقق المناط الأصلي في ظل الظروف الجديدة؛ فإن الطلاق شرع ليكون مرة بعد مرة، فلما استهان الناس بالطلاق وتتابعوا في إيقاعه ثلاثًا بلفظ واحد رأى عمر أن المصلحة في منع هذا التعدي وتلك المجاوزة لحدود الله؛ فكان أن من جمع الطلقات الثلاث في كلمة واحدة[٣] «حقيق أن يعاقب، ويلزم بما التزمه، ولا يُقَرُّ على رخصة الله وسعته، وقد صعبها على نفسه، ولم يتق الله ولم يطلّق كما أمره الله وشرعه له، بل استعجل فيما جعل الله له الأناة فيه رحمةً منه وإحسانًا، ولبَّس على نفسه واختار الأغلظ والأشد؛ فهذا مما تغيرت به الفتوى لتغير الزمان، وعلم الصحابة رضي الله عنهم حسن سياسة عمر وتأديبه لرعيته في ذلك فوافقوه على ما ألزم به، وصرحوا لمن استفتاهم بذلك»[٤].

ومثَّل بعض الباحثين كذلك بقول النبي ﷺ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ؛ فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ؛ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ؛ فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلَا تَشْرَبُوا مُسكِرًا»[٥].

(١) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة بالجزائر (٢/ ٩٦٩).

(٢) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم (١٤٧٢).

(٣) انظر: دور التأهيل التنزيلي في ترشيد الصنعة الإفتائية، بمؤتمر صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة بالجزائر (٢/ ٩٧٠).

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ٣٥).

(٥) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحة إلى متى شاء، رقم (١٩٧٧).

على اعتبار أن زيارة القبور ارتبط النهي عنها بأول الإسلام ووجود بعض رواسب الحياة الجاهلية؛ ومن ثم اقتضت المصلحة أن تحظر في تلك الظروف؛ لما يمكن أن يترتب عليها من مفاسد. لكن بعدما قويت عقائدهم لم يعد للنهي عن زيارة القبور مصلحة شرعية؛ ومن ثم أذن فيها النبي ﷺ؛ لما في زيارتها من مصلحة تذكر الآخرة والاعتبار ونحو ذلك[١].

فإذا تغير الحال وصارت زيارة القبور تتضمن ممارسات غير شرعية رجع الحكم الأول؛ لدورانه مع علته. واعتبر الباحث أن هذا النص ليس من قبيل النسخ[٢].

وأيًّا ما كان الأمر من قبيل النسخ أو لا؛ فإن الحكم تغير لتغير مناطه.

ولعل التمثيل بالنهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام أكثر وضوحًا؛ فقد «"نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ». قال عبدالله بن أبي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَمْرَةَ، فَقَالَتْ: صَدَقَ. سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ: دَفَّ أَهْلُ أَبْيَاتٍ مِنْ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى، زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «ادَّخِرُوا ثَلَاثًا، ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ»، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنْ ضَحَايَاهُمْ وَيَجْمُلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَمَا ذَاكَ؟» قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ. فَقَالَ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ التي دفَّت؛ فكُلُوا وادَّخِرُوا وتَصَدَّقُوا»"»[٣].

يقول الطحاوي: «فدل هذا الحديث أن ذلك النهي إنما كان من رسول الله ﷺ للعارض المذكور في هذا الحديث، فلما ارتفع ذلك العارض أباح لهم رسول الله ﷺ ما قد كان حظره عليهم»[٤].

وإذا تغيرت الحال بحيث تقتضي النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث عاد الحكم الأول.

ويدل على ذلك ما صح عن أبي عبيد مولى ابن زهر «أنه شهد العيد مع عمر بن الخطاب. قال: ثم صليت مع علي بن أبي طالب. قال: فصلى لنا قبل الخطبة، ثم خطب الناس فقال: «إن رسول الله ﷺ قد نهاكم أن تأكلوا لحومَ نسكِكُم فوقَ ثلاثِ ليالٍ»، فلا تأكلوا»[٥].

---

(١) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٤٢)، وانظر كذلك: تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية ص(١٢٩).

(٢) انظر: فقه التنزيل «دراسة أصولية تطبيقية» ص(٦٤٢-٦٤٣).

(٣) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحة إلى متى شاء، رقم (١٩٧١).

(٤) شرح معاني الآثار للطحاوي (٤/ ١٨٧)، ط. عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(٥) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها، رقم (٥٥٧٣)، ومسلم في صحيحه: كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحة إلى متى شاء، رقم (١٩٦٩).

قال ابن حزم: «حديث أبي عبيد مولى ابن أزهر كان عام حصر عثمان رضي الله عنه، وكان أهل البوادي قد ألجأتهم الفتنة إلى المدينة، وأصابهم جهد؛ فأمر لذلك بمثل ما أمر رسول الله ﷺ حين جهد الناس ودفت الدافَّة»[١].

وقال الطحاوي: «ما فعله علي رضي الله عنه في زمن عثمان رضي الله عنه، وأمر به الناس بعد علمه بإباحة رسول الله ﷺ ما قد نهاهم هو عنه إنما كان ذلك منه عندنا- والله أعلم- لضيق كانوا فيه، مثل ما كانوا في زمن رسول الله ﷺ في الوقت الذي نهاهم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام؛ فأمرهم علي رضي الله عنه في أيامهم بمثل ما كان رسول الله ﷺ أمر الناس في مثلها»[٢].

وليس الأمر قاصرًا على ثلاثة أيام، كما يقول ابن حجر العسقلاني: «والتقييد بالثلاث واقعة حال، وإلا فلو لم تستد الخلة إلا بتفرقة الجميع لزم على هذا التقرير عدم الإمساك ولو ليلة واحدة»[٣].

فهذا هو فقه التنزيل الذي يراعي مناط الحكم، وتتغير مسالكه تبعًا لذلك.

* * *

(١) المحلى بالآثار (٦/ ٥١).

(٢) شرح معاني الآثار (٤/ ١٨٧).

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري (١٠/ ٢٨).

خاتمة الدراسة

وبعد؛ فيمكن استخلاص ما انتهت إليه الدراسة في النتائج التالية:

- أولًا: أن الفتوى المعاصرة أو الإفتاء المعاصر هو الإخبار بحكم شرعي في واقعة معاصرة عن دليل لمن سأل عنه من غير إلزام.
- ثانيًا: أن الفتوى المعاصرة عظيمة المكانة شديدة الخطر؛ لتعلقها بالواقع المعاصر بتشعباته وتعقيداته وروافده المتنوعة.
- ثالثًا: أن الإفتاء الجماعي في عصرنا المعاصر مطلب ضروري، وهو الأنسب لطبيعة العصر بمستجداته ووقائعه المعقدة والمتشابكة.
- رابعًا: أن فقه التنزيل هو العلم بكيفية تطبيق الأحكام الشرعية على الوقائع بما يحقق مقاصد الشارع.
- خامسًا: أن فقه التنزيل لفت إليه القرآن الكريم في كثير من آياته، وطبَّقه النبي ﷺ فيما لا يحصى من الوقائع التي راعى فيها عليه الصلاة والسلام أحوال الناس وخصوصيات واقعهم، وسار عليه الصحابة من بعده، وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
- سادسًا: أن فقه التنزيل أحد نوعي الاجتهاد، وهو الذي يعمل على تحقيق التطابق الكامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، وتزداد أهميته في عصرنا بما يشهده من تطورات متسارعة وشديدة، فهو ضروري وأساسي لبقاء الشريعة وديمومتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان.
- سابعًا: أن فقه التنزيل يتميز عن غيره بخصائص بحسب طبيعته وطبيعة عناصره وضوابطه وما يتصل به، وهي الربانية، والشمولية، والتكامل والتناسق، والغائية، والأخلاقية، والواقعية، والاجتماعية، والمرونة والتدرج، والوسطية، والتوازن.
- ثامنًا: أن فقه التنزيل قسيم لفقه النص، ففقه النص يعمل على استنباط الأحكام الشرعية من نصوصها، وتصورها في الذهن تصورًا مجردًا في صورتها الكلية العامة، وفقه التنزيل يعمل على تطبيق تلك الأحكام الشرعية على الوقائع المشخَّصة والمعيَّنة بما يحقق مقاصد الشرع الشريف.
- تاسعًا: أن الاجتهاد الذي جعله الله أصلًا شرعيًّا يواكب به الناس مستجدات حياتهم ومتغيرات زمانهم ومكانهم نوعان: اجتهاد في استنباط الحكم من الأدلة الشرعية، واجتهاد في تنزيل الحكم على الوقائع.

- عاشرًا: أن الاجتهاد في تنزيل الحكم لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف عند قيام الساعة.
- حادي عشر: أن الاجتهاد التنزيلي يمثل الجانب الإجرائي لفقه التنزيل، بينما فقه التنزيل يمثل الخلفية والمرجعية المعرفية والمنهجية للاجتهاد التنزيلي.
- ثاني عشر: أن تحقيق المناط يمثل أسلوبًا إجرائيًّا لتعدية الحكم المعلل إلى صور تثبت فيها علة ذلك الحكم؛ لتعديته إليها، أيًّا كانت طريقة معرفة العلة.
- ثالث عشر: أن المقصود بتنقيح المناط هو تشذيب المناط الأصلي وتهذيبه حتى يتم التفريق بينه وبين الأوصاف التي لا مدخل لها في العِلّيَّة.
- رابع عشر: أن المقصود بتخريج المناط هو الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه، من غير تعرض لبيان علته أصلًا.
- خامس عشر: أن تحقيق المناط يُقسَّم بعدة اعتبارات، وأغلب أقسامه مما تختلف فيه أنظار المجتهدين عند التنزيل، ويحتاج إلى اجتهاد في كل محل، ونظر وتأمل، كما أنه يحتاج لمجتهد ذي قدرات عالية ومهارات فائقة، خبير بالنفوس وخفاياها وخصوصياتها وما يعتريها، عالمًا بواقعه وملابساته الاجتماعية وتأثيراتها.
- سادس عشر: أنه قد يتعارض أكثر من مناط في مسألة واحدة، بحيث تشتبه الواقعة بأصلين أو مناطين لا يمكن إلحاقها بأحدهما إلا من خلال الترجيح بينهما.
- سابع عشر: أن تحقيق المناط هو وسيلة تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع.
- ثامن عشر: أن إغفال تحقيق المناط وعدم اعتباره عند تنزيل الأحكام على الوقائع مظنة حصول الحرج في الدين، ومظنة حصول التحريف لمراد الله تعالى.
- تاسع عشر: أن قصد المكلف أحد الضوابط المهمة لفقه التنزيل؛ باعتبار النية هي الباعث على الفعل، والمرجع في الحكم عليه.
- عشرون: أن هناك مجموعةً من الضوابط لاعتبار قصد المكلف في فقه التنزيل، هي: موافقة قصد المكلف لمقصد الشارع، وأن تكون معرفة قصد المكلف بتصريحه أو بقرينة قاطعة أو راجحة، وألا يكون هناك مقصد تبعي يناقض المقصد الأصلي، وأن يتعلق حكم اعتبار القصد في حالة الاشتراك في الفعل بذمة صاحبه، وألا تعتبر النية المجردة عن العمل في الالتزامات الدنيوية وما يترتب عليها من حقوق للغير أو في ذمته.

- واحد وعشرون: أن مناقضة قصد المكلف لقصد الشارع، مع القصد إليها الذي يعرف بقرينة ظروف العقد وطبيعته تؤثر في صحة التصرف عند فريق من الفقهاء.
- ثانٍ وعشرون: أن مناقضة قصد المكلف لقصد الشارع، مع الجهل بها تؤدي إلى انفصام العمل عن النية والقصد؛ فيقع العمل مناقضًا ومخالفًا لقصد الشارع، رغم أن نية المكلف وقصده متجهًا إلى موافقة قصد الشارع.
- ثالث وعشرون: أن مناقضة قصد المكلف لقصد الشارع عمدًا موجبةٌ للإثم مبطلةٌ للعمل.
- رابع وعشرون: أن الضرورة الشرعية هي طروء حالة من الخطر أو المشقة الشديدة على الإنسان، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها. ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته دفعًا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع.
- خامس وعشرون: أنه لابد من مراعاة مجموعةٍ من الضوابط لاعتبار الضرورة، وهي أن تكون الضرورة متفقةً مع مقاصد الشارع جاريةً على أصوله وقواعده، وأن تكون محقَّقةً لا متوهمة؛ بحيث تكون متيقنةً أو مظنونةً ظنًّا راجحًا، مع عدم إمكان الخلاص منها بوجه مشروع، وألا تؤدي إزالة الضرورة إلى ضرورة أكبر منها، أو إلى إلحاق مثلها بالغير، وأن تقدَّر بقَدْرِها.
- سادس وعشرون: أن الحاجة العامة تُنزَّل منزلة الضرورة.
- سابع وعشرون: أن مراعاة الشبهات التي تكون عند المكلفين واعتبارها عند تنزيل الأحكام من الضوابط المهمة لفقه التنزيل.
- ثامن وعشرون: أن اعتبار المآل نظر واعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تنزيلها وتطبيقها على محالِّها بما يحقق مقاصد الشريعة منها.
- تاسع وعشرون: أن اعتبار المآل ثابت بالاستقراء للكثير من نصوص الشريعة.
- ثلاثون: أن على المجتهد وهو بصدد تنزيل الأحكام على الوقائع ألا يكتفي بتحقيق مناط الحكم، والنظر في قصد المكلف وحاله، بل عليه أن يضم إلى ذلك النظر في المآلات والعواقب.
- واحد وثلاثون: أن صناعة الفتوى المعاصرة تقتضي النظر إلى المستقبل، واعتبار المآلات والعواقب.
- ثانٍ وثلاثون: أن قاعدة الذرائع من أهم القواعد التي يقوم عليها أصل اعتبار المآل، بل إنها تعتبر آلية تشريعية لتدبير أصل اعتبار المآل.

- ثالث وثلاثون: أن قاعدة الذرائع تسعى لحسن تنزيل الأحكام على الوقائع بما يحقق مصالح الناس.
- رابع وثلاثون: أن منعَ الحيل التي يُقصَد بها هدمُ مقصدٍ كليٍّ أو مصلحةٍ شرعيةٍ قاعدةٌ من قواعد اعتبار المآل.
- خامس وثلاثون: أن الاستحسان بما يقوم عليه من الموازنات ومراعاة قواعد الضرورة والمصلحة أحدُ قواعد اعتبار المآل الضرورية، التي تنقله من المعنى الكلي المجرَّد إلى الإجراء التطبيقي.
- سادس وثلاثون: أن المجتهد وهو يقوم بالتنزيل لابد أن يراعي قواعد الخلاف المرتبطة باعتبار المآل.
- سابع وثلاثون: أن تصحيح أعمال المكلفين مطلوب ما أمكن.
- ثامن وثلاثون: أنه لا بأس بتقليد المخالف للضرورة أو الحاجة العامة أو لوقوع البلوى.
- تاسع وثلاثون: أن فقه الواقع يعني فهم حقيقة الظروف المعيشة بكل مكوناتها وملابساتها وسياقاتها فهمًا دقيقًا.
- أربعون: أن فقه الواقع يعتبر شرطًا أساسيًّا لفقه التنزيل؛ بحيث لا يمكن التنزيل دون فقهٍ دقيقٍ للواقع.
- واحد وأربعون: أن الإفتاء دون فهمٍ للواقع، ومع جهلٍ بأحوال الناس وظروف حياتهم ينتج عنه تطبيقٌ غيرُ سليمٍ للحكم، ويؤدي إلى أحكامٍ غيرِ ملائمةٍ ولا محققةٍ لمقاصد الشريعة.
- ثانٍ وأربعون: أن أهمية فقه الواقع تتأكد بشكل كبير في عصرنا الذي تعقَّدت فيه الحوادث، وتشعَّبت فيه النوازل، واستعصت فيه المشكلات.
- ثالث وأربعون: أن مشاركة الخبراء في المجالات المختلفة للمفتين في تحقيق مناطات الأحكام وفي فقه الواقع والمتوقَّع باتت أمرًا لا مناص منه.
- رابع وأربعون: أن فقه التوقُّع يعني الاجتهاد في الأحكام استنادًا إلى المستقبل والمآل.
- خامس وأربعون: أنه لا ضير أبدًا من استفادة الفقيه والمجتهد من علم المستقبل أو المستقبليات، بما يدفع عجلة الاجتهاد في ضوء كليات الشريعة وقواعدها العامة.
- سادس وأربعون: أن العرف الذي لا يخالف نصًّا من نصوص الشريعة، ولا يفوِّت مصلحة معتبرة، ولا يجلب مفسدة راجحة معتبرٌ في الشريعة وأصلٌ من أصولها.
- سابع وأربعون: أن مراعاة العرف أساس مهم في عملية التنزيل، يعمل على حسن التطبيق ويجعل الحكم مناسبًا للواقعة محل التنزيل.

- ثامن وأربعون: أن العلم بمقاصد الشريعة له أثر كبير في توجيه التنزيل بما يحقق المقصد من الأحكام.
- تاسع وأربعون: أن كل تنزيل للأحكام دون مراعاةٍ لمقاصد الشريعة ومراتبها يقود إلى الخطأ الكبير في تطبيق الشريعة.
- خمسون: أن التنزيل مرتبط بالعلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها؛ بناءً على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها.
- واحد وخمسون: أنه لابد من إجراء الموازنات بين المصالح وبعضها لتحصيل أفضلها، وبين المفاسد وبعضها لدرء أشدها، وبين المصالح والمفاسد لتقديم درء المفسدة على جلب المصلحة.
- ثان وخمسون: أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظامُ أمر الأمة، وجلبُ الصالح إليها، ودفعُ الضر والفساد عنها.
- ثالث وخمسون: أن كثيرًا من الأخطاء التشريعية ترجع إلى الخطأ في تطبيق فقه الموازنات، سواءٌ أكان الخطأ في تحديد وجه المصلحة أو المفسدة، أو في تقدير الراجح منهما عند التعارض والتزاحم.
- رابع وخمسون: أن مقام الإفتاء من أسمى المقامات في الاجتهاد التنزيلي، وهو يفرض على المفتي النظر في خصوصيات الواقعة والنازلة محل الاستفتاء.
- خامس وخمسون: أن مقام القضاء يقوم بشكل أساسي على الاجتهاد التنزيلي.
- سادس وخمسون: أن مقام الإمامة من أجلِّ المناصب والمقامات الرفيعة للاجتهاد التنزيلي وللدين كله.
- سابع وخمسون: أن سلامة التنزيل الذي يتم من خلال مقام الإمامة يقتضي العناية بالمسالك التي يتوصل من خلالها بالتصور الكامل عن النوازل العامة لتمكين مؤسسات الدولة من تحصيل التصور الصحيح عن أحوالها ومآلاتها قبل تنزيل الأحكام عليها.
- ثامن وخمسون: أن مقام الإرشاد والنصيحة باب واسع من مقامات التنزيل؛ لاستلهام منهج النبي ﷺ في التعامل مع الناس، وحملهم على الخير والصلاح.
- تاسع وخمسون: أن تأجيل التنزيل هو العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين، وإسقاط العمل به في ذلك الظرف، حتى يحين ظرف آخر مناسب يعاد فيه ذلك الحكم إلى التطبيق.
- ستون: أن تأجيل التنزيل لابد فيه من اعتبار مآل التطبيق، والتأكد من وجود مبررات للتأجيل،

كما في الرخص الشرعية، وفي تأجيل تنفيذ بعض العقوبات في ظروف معينة.

- واحد وستون: أن الاستثناء باعتباره مسلكًا من مسالك فقه التنزيل يعني إسقاط تطبيق الحكم الشرعي في حق عينة من عينات الأفراد أو الحالات، في حين يطبق على سائر العينات الأخرى المشابهة لها.
- ثان وستون: أن مسلك الاستثناء في التنزيل يكاد لا يفارق الأحكام الشرعية أثناء تطبيقها؛ لأن ظروف التنزيل لا تطابق التنظير دائمًا.
- ثالث وستون: أنه عند تنزيل الحكم عن طريق الفتوى ليس من الصحيح أن تعمم الفتوى التي تخص بعض الأفراد، فمن الخطأ أن تُنزَّل المعالجات الفردية محلَّ المعالجات الجماعية.
- رابع وستون: أن إيقاف التنزيل يعني عدم تنفيذ الحكم إذا زال الموجب الذي شرع لأجله، ولم يتحقق المقصد منه.
- خامس وستون: أن تعديل التنزيل هو الإبقاء على الحكم الأصلي مع العدول عنه زيادةً أو نقصانًا، واتساعًا أو ضيقًا إلى ما تحققه المصلحة والعدل.
- سادس وستون: أن المقصود بالتغيير باعتباره مسلكًا من مسالك فقه التنزيل العدولُ عن الحكم الأصلي إلى حكم اجتهادي آخر؛ نظرًا لارتفاع المناط الأول، وظهور مناط جديد استوجب حكمًا جديدًا مغايرًا للأول، هو أقدر على تحقيق المصلحة والعدل.
- سابع وستون: أن كلَّ حكمٍ مبنيٍّ على المصلحة عرضةٌ للتغيير والتبديل.
- ثامن وستون: أن جميع الفتاوى الصادرة عن دار الإفتاء المصرية أو غيرها من دور وهيئات الإفتاء المعتمدة في العالم العربي والإسلامي يمكن الاستشهاد بها على مراعاة فقه التنزيل وضوابطه.
- تاسع وستون: أن الاختلاف بين فتاوى دور وهيئات الإفتاء مرجعه إلى مراعاة فقه الواقع واختلاف الأعراف والظروف والأحوال ونحو ذلك مما يؤثر على الفتوى المعاصرة.

* * *